عبد السلام بنعبد العالي

الكتابة بيدين



دار توبقال للنشر

عبد السلام بنعبد العالي

الكتابة بيدين

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي - ساحة محطة القطار
بلفدير . الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف: 23.23.34.022(212) - 38.40.40.022(212)
الموقع : www.toubkal.ma البريد الالكتروني: contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى 2009

لوحة الغلاف لعمل الفنان
محمد المليحي

الإيداع القانوني رقم : 2009/0597
ردمك 4-87-496-9954-978

«واليد ذات معان مجازيّة متشعّبة مثل الجاه والقدرة والسّلطان وأوّل الشيء والأمر النّافذ والقهر والغلبة والحفظ والوقاية...».

«وحده شكل الانفصال يمكن أن يوحد الكلام والصمت، الجد والهزل، الحاجة إلى التعبير، وتردد فكر موزع لا يقر له قرار، وأخيرا رغبة الفكر في أن يعمل وفق منهج ونظام، ونفوره من المنظومة والنسق».

م.بلانشو

«لا تدّعي هذه المقالات تقديم تحليل مترابط الأجزاء. إن الرابطة بينها تعود إلى إصرارها وتكرارها. لست أدري ما إذا كانت الأشياء تروق من شدة تكرارها كما يقول المثل الفرنسي. إلا أنني أعتقد أنها على الأقل تحيل إلى بعضها البعض فتحمل معنى ودلالة».

رولان بارط

1. الكتابة بيَدَيْن

كثيرة هي المؤلفات التي تحمل توقيع أسماء مشتركة: ماركس-انجلز، الاخوان غونكور، فيشان- بيشوه، الخطيبي- حسون، لاكولابارط- ج. ل. نانسي، دولوز- غواتاري....إنها كتب تُخطّ بقلمين، وتكتب بيدين، وتُوقّع باسمين.

لا يخفى أن التوقّف عند هذا النّوع من التأليف من شأنه أن يتيح لنا الفرصة كي نعيد النظر في كثير من المفهومات التي تقوم عليها الكتابة شأن مفهوم المؤلف و التوقيع والتفكير والإبداع، بل ومفهوم الكتابة ذاته...إلا أن ما يهمنا هنا في هذا النوع من الكتابة هو كونه عملا يطبعه التعدد، ومن ثمة فهو يفتح لنا نافذة أخرى نستطيع من خلالها أن نطل من جديد على هذا المفهوم.

فماذا يعني التأليف (والتفكير) بصيغة المثنى؟هل يتعلق الأمر بتآزر فكرين وتعاونهما؟ أم بانصهار يُوَلد عنصرا ثالثا لا هو هذا الطرف و لا ذاك؟ هل يتعلق الأمر بتكامل أم باتحاد؟ بلغة الرياضيات: هل يتعلق الأمر بجمع أم بطرح، أم بضرب أم برفع إلى أسّ؟

يجيبنا جيل دولوز عن هذه الأسئلة موضحا كيف كان يشتغل إلى جانب فيليكس غواتاري عند تأليفهما للكتب العديدة التي وقعاها باسم مشترك : «لم يكن يهمّنا أن نعمل معا، بقدر ما كان يعنينا هذا الحدث الغريب الذي هو أن نعمل بيننا. كنا نكف عن أن نكون «مؤلفا». وهذا البين- بين كان يحيل إلى آخرِين مختلِفِين عن هذا الطرف أو ذاك».

لم يكن الأمر ليتعلق بمدرسة، و لا بالأولى بمذهب أو اتجاه فكري، وإنما بلقاءات، لقاءات يطبعها تقارب متباعد، تقارب مرجأ différé: «ما كان يقوله لي فيليكس كنت أتمثله، و كان بإمكاني أن أستخدمه ستة أشهر فيما بعد....لم نكن نرقص على الإيقاع نفسه، كنا دائما في تفاوت».

هذا التفاوت، هذا الإرجاء سرعان ما ينعكس على كل طرف ليجعله في انفلات عن ذاته. فكأن كلا الطرفين يبحث في الآخر عما يبعده هو عن نفسه. ما أبعدنا إذن عن مفهومات التآزر والالتقاء والتلاحم الفكري. رياضيا يمكن أن نقول إننا لسنا بصدد جمع وطرح، لسنا في الحساب العددي، وإنما في حساب التفاضل والتكامل calcul différentiel، إننا لا نجمع جمعا حسابيا،بل نجمع جمعا تكامليا، أي أننا نضم الفروق والاختلافات: «لم نكن نعمل معا، كنا نعمل بين الاثنين..لم نكن نعمل، كنا نتساوم ونتفاوض».

ليست الكتابة بيدين إذن كتابة بيد واحدة، وإنما هي كتابة بين يدين. فليس التعدد الاسمي كثرة مبعثرة من الوحدات، كما أنه لا يرمي إلى خلق وحدة تذوب فيها الأطراف وتنصهر. فلا يهم في الاسم المشترك إلا خط العارضة «الذي يفصل بين الطرفين مقربا أحدهما من الآخر». بل ربما لا يهم الاسم المشترك ذاته، ما دمنا دوما أمام تعدد حتى إن لم يكن اسميا. فلعل كل كتابة هي أصلا كتابة بيدين، حتى وان كان الموقّع يدا «واحدة». الكتابة فضاء هويات سندبادية، فضاء البين- بين الذي يُخفي من ورائه أسماء متعددة حتى إن لم يظهر منها إلا اسم بعينه.كل كاتب يكتب بيدين. «إحداهما تقبض، والأخرى تنتزع». إحداهما تخطط وتخطّ وتبني، والأخرى تسوّد ما خطته الأولى، كأنما تفصح عن رغبة في عدم الكتابة، أو عزوف عن التخطيط و البناء .

2. عودة إلى مسألة النقد

«ما ندعوه إبداعا هو مزيج من نسيان ما قرأناه ومن تذكره»

بورخيس

صاحب هذه الديباجة هو نفسه الذي كان قد كتب : «كل مرة أقرأ فيها مقالا ينتقدني أكون على اتفاق تام مع صاحبه، بل إنني أعتقد أنه كان بإمكاني أن أكتب أنا نفسي أحسن

من ذلك المقال. لربما كان علي أن أنصح أعدائي المزعومين بأن يبعثوا إلي بانتقاداتهم، قبل نشرها، ضامنا لهم عوني ومساعدتي. كم وددت أن أكتب باسم مستعار مقالا قاسيا عن نفسي».

يؤكد بورخيس هنا أنه على أتم الاستعداد دوما لإعادة النظر فيما سبق أن كتبه، وأن ما يكتبه يشكو دوما من نقص ملازم، وأن النص، بما هو كذلك، في حاجة دائمة إلى من وما يتمم نقصه. **النص نقص**. يعي الكاتب تمام الوعي أن كتابته مفعول لعوامل تتجاوزه، وانه ما يفتأ ينفصل عنها، بل انه في حاجة إلى من يقدم له يد المساعدة للقيام بذلك. لذا فهو يعلق كبير الأمل على نقاده، وهو يؤكد أنه على استعداد لأن يقدم لهم العون للكشف عما فلت من رقابته، و ما نسيه مما قرأه فظن أنه من إبداعه.

يتوجه بورخيس في هذا النص إذن لأولئك الذين ما زالوا، رغم ما قد يرددونه من موت للمؤلف، ما زالوا يحاسبون النص كما لو كان من نحت فاعل فرد هو المسئول عما يكتبه، وهو المتحكم في شكله ومحتواه، ناسين أن الكتابة عملية مركبة تدخل فيها عوامل متعددة من نشر وقراءة وترجمة ونقد وتعليق، وأنها تستمد شكلها ومضمونها من الجنس الذي تنتمي إليه واللغة التي تكتب بها، والفضاء الذي تنشر فيه، والأداة التي تخط بها، و المصادر التي تعتمد عليها.

إذا كان الكاتب يبدو مفعولا أكثر منه فاعلا فما الذي يتبقى للناقد والحالة هذه؟ الظاهر أن الكاتب الأرجنتيني لا يكتفي هنا بأن يدعو الناقد إلى التعاون مع المؤلف، وإنما إلى أن يغدو هو نفسه مؤلفا، يدعوه لأن يشارك المؤلف عملية الكتابة ويتقاسم معه همومها ومسؤوليتها. يدعوه لأن يمد «يد» المساعدة. لن تغدو مهمة النقد، والحالة هذه، الوقوف على الجوانب الايجابية أو السلبية للنص، وإنما، محاولة «سد نقص» الكتابة، أوعلى حد تعبير دولوز، «جعل النص يمتد»، لا جعله يمتد في اتجاه المستقبل وحده، وإنما أساسا في اتجاه الماضي، هذا إن ربطنا الذاكرة ربطا تقليديا بنمط معين للزمان هو نمط الماضي، وجعلناها مجرد فعالية سيكلوجية. أما إن سلمنا بأنها «الاقتراب أو الحضرة.. الاقتراب لا من الماضي وحده، بل من الحاضر ومما سيأتي»، فهمنا المد والتمديد قياما ضد الراهن l'intempestif ، بكل ما ينطوي عليه الراهن من كثافة ومن تداخل لأنماط الزمان.

حينئذ تغدو الكتابة عودة لا متناهية لما سبق أن كتب، ويغدو كل إبداع «نشأة

مستأنفة»، نشأة تستعين بأياد متعددة متباينة لخط نص لا يفتأ يكتب ويستنسخ ويتناسخ (مع التأكيد على بناء هذه الأفعال جميعها للمجهول).

3. التزام الكاتب أم التزام الكتابة؟

من يذكر سهيل إدريس، الذي رحل عنا قريبا، لابد وأن يذكر مجلة «الآداب». ومن يذكر هذه المجلة لا يمكنه إلا أن يتذكر إعلانها في عددها الأول (يناير 53) أدب الالتزام بتأثير من كتابات سارتر، و مقاله الشهير «ما الأدب؟».

صحيح أن النقل من «الأزمنة الحديثة»(التي ظهر عددها الأول أواخر 1944) إلى مجلة «الآداب» لم يراع ربما ظرفية النشأة وخصوصية البيئة، والسياق الذي ظهر فيه مفهوم الالتزام الذي قام أساسا ضد تصورين عن الأدب: التصور الذي كان يروّجه دعاة الفن للفن، وذاك الذي كان يعتمده الماركسيون. إلا أن المفهوم سرعان ما اختط له طريقه، فأخذ يعمل عمله في البيئة التي نقل إليها. بل انه سرعان ما وجد رواجا كبيرا بين المثقفين والأدباء العرب. فغدا الحديث عن التزام المثقف، والربط بين الأدب والالتزام من باب أوليات «الممارسة» الثقافية. بيد أن الأمر لم يدم طويلا وسرعان ما هُجر المفهوم ولم يعد اعتماده يثير الانتباه. فهل كان للمصير الذي عرفه في بيئته امتداد في الثقافة العربية؟

معروف أن المفهوم لم يعمر طويلا حتى في البيئة التي ترعرع فيها. وقد يعزو البعض ذلك إلى اختفاء صاحبه، على اعتبار أن الالتزام كان يرتبط بالشخص «سارتر» أكثر مما كان يجد أسسه في نظرية وجودية، إلا أننا لا نستطيع مع ذلك أن نرجع الأمر فحسب إلى غياب صاحبه على اعتبار أن رواج المفهوم أخذ يخفت و سارتر ما زال على قيد الحياة. والظاهر أن لا محيد لنا عن رد ذلك إلى أسباب معقدة لعل أهمها الانتقادات التي تعرض لها من طرف نظريات النقد الجديدة.

ولعل أهم المآخذ التي أخذت على مفهوم الالتزام السارتري هو أن صاحب «ما هو الأدب» كان يربط الأدب بالالتزام السياسي للكاتب، والمحتوى المذهبي لعمله. وهكذا فان نظرية الالتزام، أوممارسة الالتزام عنده على الأصح، إذ من الصعب الحديث هنا عن

نظرية، إن ممارسة الالتزام كانت تقوم على مفهوم ما عن الحرية، ولكن أيضا على مفهوم معين عن «المؤلف» لم يكن ليقوى على الاستمرار أمام تطورات الشعرية المعاصرة.

لذا سرعان ما قام من حاول إنقاذ المفهوم، وتأسيس نظرية عن الالتزام تتعايش مع «موت المؤلف»، ليربط الالتزام لا بالكاتب وإنما بالكتابة، ويعلن «أن قدرات التحرر التي تنطوي عليها الكتابة لا تتوقف على الالتزام السياسي للكاتب، ولا على المحتوى المذهبي لعمله، وإنما على ما يقوم به من خلخلة للغة».

هذا الربط بين الالتزام و اللغة هو نوع من «الموضعة»، إذ لا ينبغي أن ننسى أن أهم الخصائص التي أصبحت تُعزى للغة، وكما يجملها بلانشو:«هي الخاصية اللاشخصية ووجودها المستقل المطلق الذي تحدّث عنه مالارمي. اللغة لا تفترض أي شخص يتكلمها ولا أي شخص يسمعها. فهي تُكلم ذاتها وتكتب نفسها». انه إذن ربط يجعل الالتزام التزاما للكتابة أكثر مما هو التزام للكاتب، وربما هو ما كان وراء انسحاب مفهوم الالتزام ذاته لإخلاء المكان لمفهومات التفكيك و التقويض و الخلخلة.

4. الشجرة و الريزوم

يقدم لنا جيل دولوز صورتين متعارضتين عن الفكر: صورة الشجرة التي تعلو في استقامة، وصورة العشب الذي يتوالد بين الأشجار. مقابل الشجرة، هناك الريزوم.

الشجرة هنا ليست مجرد مجاز واستعارة. إنها كيفية عمل، وجهاز يُغرس في الفكر كي ينبت في استقامة، ويثمر أفكارا تُنعت بالصائبة. تنبت الشجرة انطلاقا من بذرة. إنها تتجذر في أصل. وتعلو صوب اتجاه عمودي واحد. وسرعان ما تغدو آلة للتفرعات الثنائية. الشجرة تجذرات وتفرعات. لا عجب أن يتحدث القدماء عن «الشجرة المنطقية»...و شجرة الأنساب.

الشجرة جذر وفروع، جذع وأغصان، ماض ومستقبل. إنها تكوين و نمو وتاريخ وتطور.

الشجرة محور تنتظم حوله الأشياء في دوائر. إنها نظام من النقاط والأوضاع،

منظومة تراتبية، وانتقال لأوامر تصدر عن مركز و تعمل وفق ذاكرة استرجاعية تؤطر الممكن.

الأشجار ما تنفك تُغرس في رؤوسنا: شجرة الحياة، شجرة المعرفة، شجرة الأنساب. الجميع يطالب بالجذور، والسلط لا تنفك عن التشجير، تشجير الهويات و الرؤوس و العقول.

من حسن الحظ أن أعشابا تنبثق هنا وهناك، بين الأشجار وحتى بين الأحجار. في مؤلف مشترك مع دولوز نقرأ هذا الاقتباس عن هنري ميلير:«لا وجود للعشب إلا بين الأماكن غير المغروسة. انه يملأ الفراغات. وهو ينبت بين- بين الأشياء الأخرى. الزهرة جميلة، والطماطم مفيدة...لكن العشب تدفّق، انه درس في الأخلاق». الأعشاب لا تزول بقطع جذورها. إذ سرعان ما تتجدد و تتدفق من أية نقطة صوب أية وجهة، فتفيض على الحدود و تغمر الآلات الثنائية، وفق خطوط لا تؤول إلى حركة نقطة، خطوط لا بداية لها ولا نهاية، خطوط هاربة، خطوط الهروب. لكنه ليس الهروب بعيدا، الهروب خارجا، إنها خطوط الهروب التي تشكل جزءا من لوحة الرسام.

لا منظومة تراتبية، وإنما ترابط عشوائي وانقطاعات غير متوقعة، ومصائر لا تقبل أن تختزل في أحد طرفي الثنائيات، مصائر بينية لا انتقالية، لا ماضي لها ولا مستقبل. مصائر من غير ذاكرة. هي خرائط وليست مآثر، جغرافية و ليست تاريخا، رحلة وليست استيطانا. «كل هذا هو الريزوم. أن تفكر في الأشياء، بين الأشياء، هذا هو الريزوم، ليس الجذر. انه الخط و ليس النقطة. انه عمارة الصحراء، وليس الأنواع و الأجناس داخل الغابة "... المليئة بالأشجار.

5. من يمثل الثقافة العربية؟

ترتبط كثير من الثقافات والآداب العالمية بكتب معينة وأسماء بعينها بحيث لا يمكن أن نذكر تلك الآداب أو تلك الثقافة من غير ذكر ذلك الكتاب أو ذلك الاسم. وهكذا غدا اسم غوته بديلا عن ألمانيا أدبا وثقافة، كما صار اسم شكسبير وثيربانطيس وهوغو

بدائل عن انجلترا واسبانيا وفرنسا..

كان الأخ عبد الفتاح كيليطو طرح السؤال ذاته فيما يخص الثقافة العربية، واستخلص أن الاسم البديل عنها في أعين من يتأملها خارجا ليس اسم علم هذه المرة، وإنما عنوان كتاب هو «ألف ليلة وليلة».

ربما يتبدى لأول وهلة أنه لاختبار صدق التمثيل الذي يقترحه كيليطو أن يعمد المرء إلى تقصي أوجه الشبه التي تربط العرب أدبا وثقافة بالليالي. إلا أن الأمر ليس بهذه البساطة، و لا هو حتى في هذا الاتجاه. وهذا بالضبط ما يلحظه بورخيس في إحدى محاضراته. فعلى عكس ما هو متوقع، فان جميع البلدان قد «اختارت» ممثلا عنها أفرادا قد لا يشبهونها في شيء.

فعوضا عن أن يقع اختيار انجلترا، على سبيل المثال، على صامويل دجونسون، فإنها ربطت نفسها بشكسبير، والحال أننا يمكن أن نقول «إن شكسبير أقل الأدباء الانجليز تنجلزا» كما يلاحظ بورخيس. إذ أن ما يميز الأنجليز هو أنهم يلمّحون و«يقولون أقل مما يريدون قوله»، على عكس شكسبير تماما الذي «يميل إلى الغلو في استعاراته».

الأمر عينه ينطبق على ألمانيا، «هذا البلد العجيب الذي يميل بكل سهولة نحو التعصب»، ومع ذلك فقد اختار بالضبط رجلا سمحا أبعد ما يكون عن التعصب، بل «رجلا لا يهمه كثيرا حتى مفهوم الوطن» هو غوته.

فيما يخص فرنسا يلاحظ بورخيس أن ليس هناك اسم بعينه تم الحسم بصدده. والغريب أن الكاتب الأرجنتيني لا يقترح اسم ديكارت، بل يؤكد أن الميل ينحو نحو اختيار هوغو ممثلا عن فرنسا. غير أنه سرعان ما يعقب: «إلا أنني أعتقد أن هوغو ليس من هو أولى بتمثيل فرنسا «لما تتميز به كتاباته من لجوء إلى استعارات فضفاضة».

حالة أخرى أكثر غرابة يقف عندها بورخيس هي حالة اسبانيا. فهو يرى أن من كان أولى بتمثيلها هو لوبي دي فيجا، إلا أن اسبانيا ترتبط في ذهن الجميع بثيربانطيس. «ومع ذلك فهذا الرجل لا يتصف لا بمناقب الإسبان و لا بمثالبهم».

كل بلد من هذه البلدان إذن يظن أن من يخالفه هو الأولى بتمثيله. فكأنه يشعر برغبة في التعويض ف «يختار» من لا يقاسمه أوجه الشبه.

إذا كان الأمر على هذا النحو، يصعب علينا أن نجيب عن سؤالنا: من يمثل الثقافة العربية؟ إذ أن الأسماء التي هي من هذه الثقافة من غير أن تلتقي كثيرا مع مميزاتها غير قليلة. فالثقافة العربية ملأى بمتونها، لكن أيضا بهوامشها. قد نلجأ على غرار ما يفعل ابن خلدون إلى اقتراح أسماء هي أولى من غيرها في تمثيل فرع من فروع تلك الثقافة، بيد أن المقصود هنا ليس هذا، ليس انتقاء اسم يجسد الكلام وآخر يمثل الشعر و آخر يمثل البلاغة...و إنما الاستعاضة عن الثقافة بمجموعها باسم واحد.

ربما كان الأجدر إذن التساؤل ليس عمن يمثل الثقافة العربية «أحسن» تمثيل؟ وإنما لماذا لم تلجأ الثقافة العربية تلقائيا إلى فرض اسم واحد بعينه بديلا عنها دالا عليها، حتى إن كان سيتبين فيما بعد أن ذلك الاسم ليس هو الأنسب؟ لماذا استغنت هذه الثقافة عن البحث عن اسم يعوضها عن نواقصها؟ ألشعور بعدم الحاجة؟ أم لأنها من السعة بحيث لم تجد لا في المتنبي و لا في ابن خلدون و لا في التوحيدي و لا في الجاحظ من هو أولى من غيره في أن يكون غوته العرب؟

6. قليلا من سارتر..ومن الهواء النقي

لم أستطع أن أقنع نفسي بأوجه الشبه بين ما نعيشه اليوم في عالمنا العربي، وبين ما كانت تعيشه فرنسا غداة الحرب الكونية الثانية. إلا أن أمرا ما جعلني أستحضر بقوة ما عاشه مثقفو فرنسا آنئذ، وما كان كتبه جيل دولوز على الخصوص بهذا الصدد. قد يكون التشابه هو جو الاختناق الفكري الذي أصبحنا نعيشه، والضجر الذي أصبحنا نحس به من جراء اجترار الأسئلة عينها، بل من استهلاك أسئلة تصاغ لنا، لنعيش عليها مدة ريثما تصاغ أخرى.

هذا الاختناق هو الذي يصفه دولوز بالضبط. ولم تكن تمثله في نظره آنئذ الدوغمائيات وحدها، وإنما السجن الذي حكم به الفكر والأدب على نفسهما حينما سجناها داخل تواريخ رسمية تغرق في الشروحات و التعليقات، وتبحث عن التأثيرات والامتدادات، وتنشغل بالتقسيمات والتبويبات..تواريخ خلصت في النهاية إلى اجترار

الأسئلة عينها وطرْق القضايا ذاتها.

كان طبيعيا أن يتحرك قليل من الهواء النقي خارج أسوار هذا السجن، خارج أسوار السوربون، وخارج أسوار تاريخ الأدب وتاريخ الفلسفة.

«ومن حسن الحظ كان هناك سارتر. كان سارتر يمثل «خارج» نا. كان مجرى هواء... من بين كل الاحتمالات الممكنة للسوربون، كان هو وحده الورقة الرابحة. كان يزوّدنا بالقوة التي كانت تلزمنا لتحمّل إمكانية إعادة ترتيب الأمور. لم يكن سارتر نموذجا أو منحى فكريا أو مثالا يحتذى. كان نسمة هواء، كان مجرى هواء. كان مثقفا تَمكّن من تغيير وضعية المثقف».

لم يكن سارتر بالنسبة لهذا الجيل، الذي سيحمل فيما بعد مشعل التغيير الفعلي، مبشرا بفكر مخالف، لم يكن هذا على الأقل هو الأمر الذي يعني هؤلاء:«لم يكن من الأهمية بمكان أن نحدد بالضبط العلاقة التي كانت تربط سارتر بهايدغر على سبيل المثال.. فأنا لم أكن أشعر قط بميل الى المذاهب: لا نحو الوجودية و لا الفينومينولوجيا..».

ما كان يهم هؤلاء، وما لعلهم وجدوه في سارتر، وربما ما نحن أيضا في حاجة ماسة إليه هو: قليل من الهواء النقي.. ومن سارتر.

7. في ما لا يقبل الترجمة

كيف نترجم كلمة l'intraduisible ؟ لن يكون جوابنا بسيطا إذ أننا ما ان نحاول نقل هذه الكلمة إلى اللغة العربية حتى نواجه معضلة الترجمة بكاملها. ذلك أن هناك مفهومين عن l'intraduisible: مفهوما لا يكاد يولي هذا اللفظ أهمية، ما دام يضعه خارج عملية الترجمة أو على هامشها وفي حدودها. فهو عنده ما تقف عنده الترجمة وتتوقف إمكانيتها، انه **ما لا يمكن ترجمته**. أما الثاني فهو ينظر إلى الترجمة على أنها غزو واكتساح، وعراك موجه ضد مقاومة **ملازمة**، و يرى في مالا يقبل الترجمة النقاط التي تتجلى فيها أعراض الاختلاف بين اللغات والثقافات، الأمر الذي لا يعني أن إمكانية التقارب مستحيلة، وأن ما لا يقبل الترجمة هو ما لن يترجم قط، وإنما هو **ما لن ننفك عن ترجمته**.

انه إذن ليس مالا يمكن ترجمته، وإنما ما يمكن ترجمته بكيفية لامتناهية L'infiniment traduisible .

يكتسي مفهوم ما لا يقبل الترجمة هنا أهمية بالغة، فهو يدخل في خضم عملية الترجمة، ويُفهم على أنه ما نفتأ نترجمه، أو على حد تعبير أحدهم ما نفتأ لا نترجمه. C'est ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire.

انه يواكب عملية الترجمة ويصاحبها ويتخللها، فيجعل ما يقبل الترجمة من صميم ما لا يقبل. لنقل إنه يفكك الثنائي: traduisible/intraduisible أي يجعل الطرفين يبتعدان عن بعضهما في اقتراب. فبينما يرمي المفهوم الأول بما لا يمكن ترجمته بعيدا عن العملية، ويضعه على عتبتها، بينما يعلي من أحد طرفي الثنائي، يقارب الثاني بين الطرفين، الما يقبل والما لا يقبل، ويجعل ما ينبغي ترجمته هو بالضبط ما لا يقبل،أي ما يبدي تمنّعا ومقاومة وغيرية و غرابة.

تحديد ما لا يقبل الترجمة على أنه ما يفتأ لا يترجم، يجعل عملية الترجمة في انفتاح لامتناه وتوتر دائم. فبينما يطرح المفهوم الأول عملية الترجمة داخل زمانية منغلقة وعلاقة مهادنة، فان الثاني يفتحها على المستقبل، و يجعل ما يمكن ترجمته عالقا على الدوام بما لا يمكن، قائما على رغم ما لا يمكن. كما يجعل النص يحيا في ترجماته حياة لامتناهية. بل انه يرى في عدم انفكاك ما لا يترجم عن الترجمة انتصارات متلاحقة (أو إن شئت فقل هزائم ما تنفك تتجاوز)، وإعادة اكتشاف لا تنفك تتجدد للنص المترجم وللغة الوصول، فيعترف ضمنيا بالحاجة الدائمة إلى الأصول والرجوع إليها والاستئناس بها، ويؤكد أن الترجمة إبداع متواصل، وأنها حركة دائبة بين الما يمكن و الما لايمكن ، وأنها لا يمكن أن تكون الآخر ذاته le même de l'autre ، وأن النص لا يحيا إلا لأنه قابل للترجمة، وغير قابل في الوقت ذاته.

كتب دريدا:«لا يحيا النص إلا إذا بقي ودام، وهولا يبقى ويتفوق على نفسه إلا إذا كان في الوقت ذاته قابلا للترجمة وغير قابل. فإذا كان قابلا للترجمة قبولا تاما فانه يختفي كنص وكتابة وجسم للغة. أما إذا كان غير قابل للترجمة كلية، حتى داخل ما نعتقد أنه لغة واحدة، فانه سرعان ما يفنى ويزول».

إذا كان في الإمكان ترجمة نص ما ترجمة نهائية، فإنه يموت، يموت كنص وكتابة.

إذ أن المحاكاة الأمينة تقضي على عمل الترجمة من حيث إنها تؤقلمها، وتنزع عنها امتياز الالتباس وعدم الاستقرار، الذي قد يرقى بعدة مؤلفات مترجمة إلى مستوى المؤلفات الرائعة. إذا سعت الترجمة إلى أن تكون نهائية، وتضع نسخة طبق الأصل، وتجعل من اللغة المترجمة مرآة تعكس النص الأصلي حاسمة في ما يقبل وما لا يقبل، فاصلة بينهما فصلا مطلقا، رامية بما لا يمكن ترجمته خارج العملية بعيدا عنها، فإنها تكون قد استعملت حالة معينة للغة، تلك الحالة التي لابد وأن تتحول. فأداة الترجمة لغة حية ومرآتها لابد أن تنكسر.

بهذا المعنى يغدو مالا يقبل الترجمة جزءا من الترجمة، ولكن ليس ما يوجد على هامشها عند عتبة الممكن و حدوده، بل ما يجعلها ضرورة. **فلأن هناك ما لا يقبل الترجمة، هناك ضرورة للترجمة. فالترجمة ضرورية لأنها مستحيلة**. بل إنها بالضبط، شأنها في هذا شأن السياسة، «ما يجعل المستحيل ممكنا».

8. في التعدد اللغوي

كتب بروست: «إن المؤلفات الرائعة تبدو وكأنها كتبت بلغة أجنبية. ففيها يضع كل منا تحت كل كلمة المعنى الذي يراه، أو، على الأقل، الصورة التي يرتئيها. وغالبا ما يكون ذلك المعنى معنى معكوسا. بيد أن جميع المعاني المعكوسة في المؤلفات الرائعة هي معان رائعة».

من جملة القراءات التي يمكن أن نقرأ بها هذا النص، هي أن علاقتنا بالمؤلفات الرائعة هي دوما علاقة ترجمة حتى وان كانت تلك المؤلفات قد كتبت بلغت«نا». فهذه المؤلفات تجعل المرء يسلك إزاء لغته مسلك الترجمان يُحَوّل كل كلمة فيضع تحتها «المعنى الذي يراه»، شاعرا أمام لغته و كأنه أجنبي، حاسا بالغربة في موطنه، بين أهله وذويه.

الترجمة انتقال وتوسط. وهي هنا توسط بين الذات وبين نفسها، بين اللغة وبين ذاتها. إنها هنا ما يجعل الأنا آخر، وما يقحم التعدد في الوحدة. أو لنقل إنها ما يجعلنا نعي أن التعدد اللغوي ليس أساسا امتلاك عدة منظومات لغوية، كل منها يتمتع بانسجامه

الخاص، وإنما هو أن **نتكلم لغتـ«نا» كما لو كنا أجانب**. بهذا نفكك الثنائي وحدة / تعدد. ولن تعود الوحدة مقابلة للتعدد وإنما تغدو ما يصدعه، أو على حد قول دولوز:«تغدو خط الهروب الذي ينتاب كل منظومة ليمنعها +من أن تكون منسجمة».

خط الهروب، كما نعلم، هو مجموع النقاط التي تشكل النهايات المفترضة لمجموع المنظورات التي تتكون منها اللوحة. فهو، حتى إن بدا من اللوحة، فانه يظهرها وكأنها تهرب وتنفلت وتبتعد عن نفسها، فكأنما يضيف إلى اللوحة بعدا لانهائيا. هذا الانفلات هو ما يجعل الوحدة بعيدة عن كل انغلاق، وما يحول دون انحصار التعدد في الكثرة العددية، بحيث **لا يغدو العالم حركة دلالة ومعنى واحد، لكنه لا يكون أيضا خاضعا لتصنيف قار**.

على هذا النحو تغدو البابلية ليست بعثرة و تشتتا لغويا، وإنما علاقة مغايرة مع اللغة، بمقتضاها تكون هذه العلاقة **علاقة ترجمة حتى «داخل» اللغة الواحدة** إن صح الكلام هنا عن وحدة، بحيث لا يتمكن المرء من أن يتكلم لغتـ«ه» إلا كضيف غريب.

9. Zapping

وهم ترحال ذاك الذي تجعلنا نحياه تلك العملية السحرية التي تنتقل بواسطتها أمام شاشتنا الصغيرة من صورة إلى صورة، ومن قناة إلى قناة، من لغة إلى لغة، ومن فضاء إلى فضاء، من لون إلى لون، ومن عالم إلى عالم. وهو نفسه وهم التحول الذي نعيشه عندما ننصاع لغليان حياتنا المعاصرة فننقاد لصخبها وحركاتها وتنقلاتها.

انه وهم ترحال ووهم تحوّل، لأنه ليس ترحالا ولا تحولا. فذلك الانتقال السهل الذي يدفعنا أن نسبح في فراغ لانهائي لنعيش أقصى درجات التجزئة يجعلنا نشعر، من شدة ارتيادنا للأمكنة أننا في اللاّمكان، نرى اللاصورة ونتكلم اللالغة و«نفهم» اللامعنى ونعيش اللاتواصل. انه، سعيا وراء التنقل، يأخذنا إلى التيهان المطلق، ونشدانا للانفصال، يرمي بنا في التشتت اللانهائي، وجريا وراء التحديث، يجرنا إلى التلوّن العشوائي. لكن ما كل تشتت انفصال، ولا كل تيهان ترحال ولا كل تبدل تحديث. إذ ليس يكفينا التنقل

كي نرتحل. بل ربما لا يلزمنا وهم الحركة و لا حتى صخبها كي ننفصل ونرحل.

ذلك أن الترحال، كما يقول دولـوز :«لا يعني بالضبط التنقل و لا الحركة». توضيحا لهذا يقتبس فيلسوف الترحال nomadisme نصا لتوينبي يبين فيه «أن الرّحل، بالمعنى الدقيق للكلمة، أي بالمعنى الجغرافي، ليسوا مهاجرين ولا متنقلين، إنهم، على العكس من ذلك أولئك الذين لا يتحركون والذين يعلقون بالسهوب. إنهم قارون بخطى كبيرة وفق خط هروب لا يبرح مكانه».

خط الهروب، كما سبق أن أشرنا، هو مجموع النقاط التي تتمكن عندها العين أن ترحل عن اللوحة دون أن تبتعد عنها. إنها النقاط التي تبدو فيها اللوحة كأنما تنفصل عن ذاتها من غير أن تتحرك. خطوط الهروب هي تلك الخطوط التي يتمكن الفكر عن طريقها من الترحال، حيث لا يكون الترحل تنقلا و حركة، و إنما زعزعة للنماذج القارة، و خلخلة للأوثان الفكرية والصور الثابتة التي تثقل بوزنها كاهل الفكر فتعطل فعاليته و تشل حركته. إنها الخطوط التي تنقلنا خارج أنفسنا وتجعلنا غرباء لا بين أهلنا وذوينا فحسب، بل غرباء عن أنفسنا من غير ضجيج حركة ولا صخب انتقال.

10. في العدمية

ينصرف ذهننا عند ذكر العدمية إلى فلسفات العبث وتيارات اللامعقول وجميع المذاهب الفوضوية والمواقف المتشككة. يرى نيتشه أن هذه المواقف والتيارات، إذ تحاول أن تتجاوز ما يطلق عليه «العدمية الضمنية» التي يجسدها الموقف الأفلاطوني، فهي تظل مع ذلك سجينة التأويل الميتافيزيقي وتبقى من ثمة «عدمية ناقصة».

فإذا كان ما تعدمه «العدمية الضمنية» هو ما يطلق عليه نيتشه الحياة، أي العالم من حيث هو تناقض وتعدد وصيرورة، إذا كانت العدمية الضمنية تعدم الحياة فتبتدع «العالم الحقيقي»، فان «العدمية الناقصة» التي تريد أن تذهب بالفكر إلى مداه البعيد سعيا وراء «الحقيقة كل الحقيقة»، لا تحيد عن التصور الميتافيزيقي الذي يقول بتأويل واحد حق: «تظهر العدمية من جديد لا لأن النفور من الحياة أصبح أقوى مما كان عليه، وإنما احتراسا

وتخوفا من إمكانية وجود المعنى. لقد قضت هذه العدمية على تأويل بعينه. ولكن بما أنها كانت تنظر إلى هذا التأويل على انه التأويل الوحيد الممكن يظهر لها انه لم يعد للحياة من معنى وان كل شيء تافه لا جدوى منه».

بهذا المعنى فان هذه العدمية، رغم تشككها فهي لا تحيد عن دائرة الميتافيزيقا، وهي تفكر وفق أزواجها المعهودة، لذا فهي تبقى ناقصة رغم ما قد تتوهمه من أنها ذهبت إلى أقصى ما يمكن، وبحثت عن الحقيقة مهما كان الثمن. **إنها لا تنفي المعنى إلا بحثا عن المعنى**. في هذا الإطار كان نيتشه يقول عن الشكاك إنهم يشكون «إيمانا بالحقيقة».

وعلى رغم ذلك فقد ظل هذا المعنى هو المعنى الشائع عن العدمية. فعندما يُنعت فكر ما بأنه فكر عدمي غالبا ما ينصرف الذهن إلى هذا المعنى مع ما يحمله من تشكك على مستوى الاعتقاد، ومن عطالة على مستوى الفعل.

لا نستطيع أن نتبين، والحالة هذه، كيف ينعت فيلسوف في مستوى جياني فاتيمو فكره بأنه عدمي ما لم نفهم العدمية على أنها لا تكون كذلك ما لم تكتمل. وهي لن تكتمل إلا إن هي «خرجت» عن منطق الميتافيزيقا وفككت أزواجها، وأعادت النظر في واحدية التأويل وأحادية المعنى، مع ما يستلزمه ذلك من قضاء على التمييز الأفلاطوني بين الحقيقة والمظهر، ومن إعادة الاعتبار للمظهر الذي سيغدو هو الوجود الحق الذي تنطبق عليه جميع النعوت، «بما فيها النعوت المتناقضة».

ضد العدمية الناقصة «المعدمة»، تقف العدمية «المكتملة»الثرية التي لا تخلص إلى العطالة والتشكك، وإنما إلى الثراء والتعدد : تعدد التأويلات وفيض المعاني.

11.خطاب الاتصال وخطاب الانفصال

خطاب الاتصال خطاب الوصل والربط والوحدة، الخطاب الذي يقيم تيارات، ويرسخ عقائد، ويردد شعارات، فيؤسس عائلات فكرية. أما خطاب الانفصال فهو خطاب الفصل والقطيعات والتعدد، خطاب اليتم.

خطاب الاتصال خطاب ألفة وحنين، أما خطاب الانفصال فخطاب غربة

وهجرة.

خطاب الاتصال خطاب «مواقف» تقف في مواقع بعينها، خطاب«مقامات». أما خطاب الانفصال فخطاب التنقل والترحال، خطاب «أحوال».

خطاب الاتصال خطاب الاقتناع والقناعة والتشبع، خطاب تكوين وبناء. أما خطاب الانفصال فخطاب تشكك وارتياب وظمأ، خطاب تقويض وتفكيك.

خطاب الاتصال خطاب الاقتباسات والاستشهادات، خطاب السند، خطاب الاستناد إلى «ما قيل»، و«ما يقال»، خطاب التقليد والتدوين والذاكرة، خطاب النقل، خطاب الماضي. أما خطاب الانفصال فخطاب النظر فيما قيل وما يقال، خطاب النفي والتراجع والمراجعة والنقد، خطاب العقل، خطاب المستقبل.

خطاب الاتصال خطاب الأجوبة الجاهزة، خطاب الامتلاء والاكتمال، خطاب الانغلاق. أما خطاب الانفصال فخطاب السؤال والفراغ والنقصان و«العوز»، خطاب الانفتاح.

12. في النقد

1) ليس الإبداع مهارات فردية تتحدد بنوايا أصحابها وقدراتهم النفسية، وحنكتهم وتمكّنهم من المعرفة، وقدرتهم على الإطلاع، وتطويعهم للكتابة، وصدقهم الأخلاقي، ونزاهتهم العلمية، وإتقانهم للتأليف.

2) في مجال الفكر، لا قيمة كبرى لأسماء الأعلام، ولا معنى محددا للملكية. «يد ثانية» ثاوية دوما خلف كل إبداع. وعى المؤلف اليوم، على الأقل حياده، إن لم نقل موته. إنه أول من غدا يشعر بقصور فعله وحدود عمله، أو على الأصح، **بقصوره هو وحدوده هو أمام عمل«ه»**.

3) أجناس الخطاب وأنواعه هي التي تملي على الكاتب «قواعد» التأليف ونماذجه وصوره. الناقد والمؤلف مفعولان لشيء يتجاوزهما، ويكتب بهما قد يكون هو الجنس الأدبي، بل قد يكون اللغة ذاتها.

4) ليس الناقد صيرفيا يزن العمل بمعيار الصواب والخطأ الذي في حوزته، وهو ليس قاضيا يدافع عن الحقيقة «كل الحقيقة»، وينزل بضرباته العنيفة على كل من سوّلت له نفسه الزيغ عن «الطريق» والحيد عن الصواب لسبب أو لآخر.

5) حتى إن ادعى النقد أنه نقد إيديولوجي فلا ينبغي رد الإيديولوجية إلى مجرد مفهوم سيكولوجي منطقي أخلاقي، أو مجرد نظرية للمصالح على أكثر تقدير. إن الطرح الإيديولوجي يتجاوز بكثير سيكولوجيا المعرفة ومناهج العلوم، بل وحتى «نظرية المصالح». مفهوم الإيديولوجية، الذي يقوم على افتراض ضلال كوني، وعلى انغراس الإبداع البشري في الجذور التاريخية، يرفع عن المؤلف قسطا كبيرا من المسؤولية ليجعله هو نفسه ضحية أكثر منه جلادا، ومفعولا أكثر منه فاعلا. النقد الإيديولوجي هو دوما نقد كلي يحشر المؤلف ضمن رؤية وتيار و«نظرة إلى العالم» تضم المؤلفات والمؤلفين وتفكر بهم وتذيبهم في نسيجها.

6) ليس الفكر قدرة على استحضار المعاني وتمثلها المباشر، وليس الضلال والخطأ عثرات فكر فردي بإمكان منهج سليم أن يجنبه إياها.

7) حينما نتمثل الفكر كقدرة سيكولوجية فإن ذلك يكون مجرد تجريد. الفكر هو الذي يحدد وجود كل قدرة سيكولوجية، وهو فكر تاريخي لا يكون وليد لحظة بعينها، ولا يخضع لأهواء الأفراد ومقاصدهم. قوانين الفكر، بما هي قوانين الجدل، هي قوانين الوجود. تاريخ الوجود يرقى إلى اللغة في ما يقوله المفكرون، وليست أفكار المفكر إلا صدى لتاريخ الوجود. الفكر مجهول الاسم، فاعله مبني للمجهول. يُفَكَّر في الوجود.

8) لا يقابل النقد حقيقة بحقيقة، بـ الحقيقة، وإنما يحفر النص، لا ليحاسب فاعلا هو المسئول عنه، وإنما ليجعل النص في «بعد عن ذاته»، ويكشف فراغاته، ويحلل لاشعوره، ويفضح لامفكره، كي يكشف عن فعل التاريخ فيه.

13. المقص أداةً للكتابة

يتحدث رولان بارط عن علاقته بآلة الكتابة وما تولد عن استعمالها من أثر على

النص وأسلوب كتابته. عندما ظهرت «آلة الكتابة» تبين أنها تتنافى مع إمكانيات كان يسمح بها قلم الرصاص، بل قلم الحبر نفسه من تحوير وخدش وحذف. ولا يخفى ما كان لذلك من أثر على الكتابة لا شكلا و مبنى فحسب، بل مضمونا ومعنى كذلك. فتقنيات الكتابة ترسخ عوائد و تشرّع قواعد. إنها تغير طرق الكتابة وأسلوبها، لكنها أيضا قد تطبع تصرف الكاتب وتحدد سلوكه.

لا شك أن الأمر أصبح أبعد أثرا عند ظهور الكمبيوتر. فقد تبين أن هذا الجهاز ليس مجرد آلة جديدة لكتابة النص وخطه فحسب، وإنما هو أداة مضمونة لحفظه وتعديله وضمه إلى نصوص أخرى و«إلصاقه» بها. إلا أن هذه الإمكانيات التي تتمتع بها هذه الأداة الجديدة لم تكتف بتغيير الكتابة شكلا ومضمونا هذه المرة، و إنما فتحت الأبواب لأخلاقيات جديدة في الكتابة. هذا ما أخذنا نلحظه عند كتّاب اعتدنا قراءة نصوصهم عندما كانوا يخطونها بأيديهم قبل أن يسلموها إلى المطبعة، وأصبحنا نقرأ ما يكتبونه هم أنفسهم مباشرة على الكمبيوتر الذي يساعدهم على التذكر والربط بين الأفكار واستدراك ما فات و التنبيه إلى الهفوات، بل يسهل عليهم الاقتباس عن غيرهم وحتى عن أنفسهم.

لا ريب أن من شأن هذه العادات الجديدة أن تنعكس على أسلوب الكتابة وشكلها، إلا أن الأهم هو أنها صارت تنعكس، فضلا عن ذلك، حتى على أخلاقياتها. لذا صار الكاتب يسمح لنفسه اليوم، حتى إن لم يستعمل الكمبيوتر أداةً للكتابة، أن يكرر ما سبق أن كتبه، وأن يكثر من «الاقتباس الذاتي». بل إن من الكتاب من أصبح يخلط شعورا منه أو بغير شعور، بين أقواله وأقوال غيره، فيهمل الضوابط التي تتقيد بها الكتابة «الخطية»، والتي كان الخروج عنها يعتبر إلى وقت قريب خروجا عن «النزاهة العلمية» بل خرقا لقواعد الأخلاق.

لا حاجة إلى التأكيد أن هذه الأخلاقيات الجديدة لا علاقة لها بالأخلاق بطبيعة الحال، بل إن لها أصولا فيما أصبحت توفره تقنيات الكتابة الجديدة التي تتمتع **بذاكرة مستقلة، ذاكرة مخالفة لذاكرة الكاتب**، مما مكنها من أن تساهم في أن تنزع عن النصوص هوياتها وتكرس «غفليتها» فتسمح للمقص أن يغدو هو أيضا أداة للكتابة.

14. «التحلّل والتّقويض»

إذا سلمنا بأن مسعى الفكر المعاصر مسعى تقويضي، وبأن الفكر يميل نحو الهدم و الحفر و التفكيك، فربما ينبغي أن نميز مع رولان بارط بين معنيين لفك البناء، هما التحلّل من ناحية، و التقويض من ناحية أخرى. ورغم أن المعنيين قد يبدوان متقاربين، إلا أن بُعد أحدهما عن الآخر يعادل بُعد الكيمياء عن الفيزياء.

كان أستاذنا في المدرسة الثانوية يلجأ إلى تعبير مبسط ليقرب إلينا الفرق بين الكيمياء و الفيزياء، فيقول لنا إن الكيمياء تهتم بالظواهر الطبيعية «داخل» المادة، أما الفيزياء فهي تنصبّ على الظواهر الطبيعية الخارجية. سنعرف فيما بعد أن «داخل» المادة أيضا فيزياء و قوى و كهرباء و مغناطيس وحركة، إلا أن تفرقة أستاذنا التبسيطية كانت تكفينا وقتئذ كي نميز بين تفاعلات «داخلية» وأخرى «خارجية».

لا يتحدث بارط لا عن الكيمياء و لا عن الفيزياء، وان كان يسوق مثالا عن تحلل قطعة السكر، إلا أنه يلجأ إلى التفرقة ذاتها بين الداخل و الخارج كي يميز التحلّل عن التقويض. فالتحلل في نظره يرغمنا «أن نقيم داخل ما نزمع حله وفك أواصره..شأن قطعة السكر وهي تنحل في الماء». أما التقويض « فهو ارتياد فضاء كلام ميزته الوحيدة هي التخارج. وهو في هذا يلتقي مع اللغة الوثوقية التي هي لغة خارجية ساكنة».

لا عجب إذن أن تأخذ الفلسفات الوثوقية شكل نقد خارجي يكيل التهم لما يريد أن يقوضه و يهدمه. ذلك أن لغة التقويض لا بد وأن تمارس نوعا من القفز. يتساءل بارط: «ولكن إلى أين نقفز، ونحو أية لغة؟».

لا يتبقى لنا والحالة هذه إلا «أن نقيم داخلا» ونركن الى التحلّل. في التحلّل لا يعمل الفكر عمله من خارج، انه مجبر على الإقامة والدخول، إلا أن الدخول سرعان ما يطال «ذواتنا» فينعكس على نفسه. في التحلل أنا لا أقفز بعيدا، وإنما أواكب عملية التحلل ذاتها، بل أنا أنغمس فيها، «فأتحلل أنا بدوري شيئا فشيئا».

15.التسامح: اختلاف مع الآخر، واختلاف مع..الذات

إذا كان التسامح قبولا بالاختلاف، فإننا نستطيع أن نميز بين مفهومين عن التسامح يقابلان مفهومين عن الاختلاف:

- هناك التسامح الذي يتقبل الآخر لأنه لا يبالي به، و يقبل الاختلاف بعدم أخذه بعين الاعتبار، L'indifference.

- وهناك التسامح كانفتاح على الآخر في اختلافه، و اقتراب منه في ابتعاده.

يكرس المفهوم الأول مفهوما عن التسامح أقرب إلى اللامبالاة، و مفهوما عن الاختلاف كمجرد تميّز و تمايز، بينما يسعى الثاني إلى أن يجعل من التسامح انشغالا بالآخر، ومن الاختلاف اقترابا منه وانفتاحا عليه. ذلك أن التميّز يعرض أمامنا متغايرين في تباعد و انفصال و تدرج، أما الاختلاف فيضعنا أمام متخالفين مبعدا أحدهما عن الآخر، مقربا بينهما في الوقت ذاته. في التميّز تنتظم الأطراف وفق سلم عمودي متمايزة متفاضلة، أما في الاختلاف فهي تمتد في خط أفقي متباينة متصالحة. التميّز يتم بين هويات متباعدة و كيانات منفصلة، أما الاختلاف فينخر الكائن ذاته ليضع الآخر في صميمه.

في الاختلاف «يتحدد» الكائن كزمان وحركة، ويصبح بفضله التعدد خاصية الهوية، والانتقال والترحال سمة الكائن، والانفتاح صفة الوجود. فهو إذ يبعد الأطراف فيما بينها، يبعد كلا منها عن نفسه.

ليس التسامح إذن عدم اكتراث بالآخر و «لامبالاة» به Indifférence، لكنه ليس كذلك، وكما يقال، تقبلا لكيفيات مغايرة في التفكير و السلوك دون ضرورة المصادقة عليها، أو بغض الطرف عما يجعلها تخالفنا. إذ أن من شأن ذلك أن يوقعنا في نسبية ثقافية تصدر أساسا ، لا عن عدم إقرار برأي الآخر، و إنما عن الانطلاق من أن الأنا تضع نفسها جهة الحقيقة والخير، مبدية نوعا من التساهل و «التسامح»، كي لا نقول «التغاضي»، إزاء الآخر، متحملة (كما يقول الاشتقاق اللاتيني للكلمة tolérer :supporter) انزلاقاته و فروقه.

لن نتخلص من هذه «النسبية» الثقافية إلا إن نحن سلمنا بأن الاختلاف، قبل أن

يتوجه نحو الآخر، فهو يتجه صوب الذات. على هذا النحو لن يعود التسامح إقرارا بالاختلاف كابتعاد **عن** الآخر، و إنما أساسا **كابتعاد عن الذات**. ومن ثمة سيتنافى التسامح مع كل وثوقية و تعصب و «انشغال» بالذات.

لا يتعلق الأمر بطبيعة الحال بنوع من الدعوة الأخلاقية إلى نكران الذات و إلغائها، كما لا يتعلق بموقف انطلوجي ينفي الهوية. فليس الهدف الوصول إلى حد لا نقول عنده أنا أو نحن، ليست الغاية أن يدفعنا قبول الاختلاف إلى محو الهوية، ليس الهدف نفي الوعي بالذات و الشعور بالتمايز، و إنما الوصول إلى **حيث لا تبقى قيمة كبرى للجهر بالأنا و إشهار الهوية و إبرازها في مقابل التنوع الذي نكون - عليه**.

ذلك أن التسامح يجعل التفرد ضعيفا أمام قوة التعدد، و التوحد ضيقا أمام شساعة التنوع، و الاقتصار على الأنا فقرا أمام غنى الآخر، و الانطواء على الذات سدا أمام لانهائية الأبعاد الممكنة، و الاستقرار عند مقام بعينه ضياعا أمام رحابة التنقل، والاقتصار على الحاضر المتحرك هزالا أمام كثافة الزمن.

ليس التسامح إذن نسبية ثقافية، و لا هو مجرد «تحمل» للآخر. انه ما عن طريقه نبتعد، أنا و الآخر، عن أنفسنا بهدف التقائنا معا و تقبل كل منا لاختلافه.

16. عالمنا...عالم أوهامنا

كتب رولان بارط :«التنجيم لا يتنبأ، وإنما يصف (انه يصف بكيفية واقعية أوضاعا اجتماعية)».

يتعذر علينا أن نسلم بفحوى هذه القولة إن نحن تمسكنا بالتقابلات التي اعتدنا التفكير حسبها كالواقع والحلم، والحقيقة والخيال، والوهم واللاوهم... وان نحن تشبثنا بتحديد التنجيم على انه انتقال من إشارات يعطيها الواقع إلى القدرة على التنبؤ بممكناته والتكهن بمستقبله. فهذه القولة لا تتطلب منا إعادة النظر في طرف واحد من هذه الثنائيات فحسب، إنها لا تدعونا إلى مراجعة مفهومنا عن الواقعي أو الحقيقي أو الخيالي أو الوهمي، وإنما تقتضي إعادة النظر في تلك الثنائيات ذاتها، وكذا المنطق المتحكم فيها،

والآلية التي تعمل حسبها. هذه القولة لن تعني وتدل إلا شريطة تفكيك هذه الثنائيات.

ذلك أن الأمر لا يتعلق هنا بقلب واقع مفترض وتلوينه و«الإعلاء منه»، كما لا يتعلق بخلق أوهام أو نسج خيالات، وإنما بممارسة آلية غريبة تكاد تطبع عالمنا المعاصر، لا تخص التنجيم وحده، وإنما تمتد إلى الإعلام والإشهار واستطلاعات الرأي وترويج الشائعات..وهي الآلية التي تجعل الأشياء حقيقة بمجرد التأكيد على أنها كذلك. إنها الآلية التي تجعل عالمنا عالم أوهامنا.

لا يقتصر فحوى عبارة بارط والحالة هذه، على التأكيد بأن التنجيم هو في النهاية تعبير عن تطلعات ومطامح. فليس التنجيم بمقتضى هذه القولة مجرد مرآة تعكس الرغبات والميول فحسب، بل انه مرآة فعالة إذ تعكس عن المجتمع صورا تدفعه إلى أن يستنسخها فيسعى لأن يتشبه بالصور التي تعكس عنه. كأن بارط يريد أن يقول : إن التنجيم يخلق الواقع الذي يتنبأ به فينبئ عنه.

علاقة جديدة إذن تخلقها هذه الآلية بين الحلم والواقع، بين الشائعة والخبر، بين التنبؤ والوصف. ولا سبيل إلى فهمها إن نحن تشبثنا بالمفهوم التقليدي عن الواقع، كما لا سبيل إلى إدراكها في إطار التحديد العلي التقليدي الذي يربط المسبَّبات بالأسباب. ذلك أننا هنا أمام لعبة دائرية انعكاسية يغدو فيها المعلول علة. وقد قلنا إنها الآلية ذاتها التي تتحكم في الإشهار و الشائعة واستطلاع الآراء: كل هذه الفعاليات تتطلع إلى ما تستطلعه، و تنبئ عما تتنبأ به، فتنتهي بأن تصف الواقع الذي تريد أن تتكهن بتحولاته.

17. الماركيتينغ الفكري

يجمل جيل دولوز القواعد التي يخضع لها الماركيتينغ الأدبي والفلسفي في قاعدتين:

أولاهما: ينبغي الحديث عن الكتاب الذي يكون قد ظهر في هذين المجالين و الكتابة عنه و «القول عنه» أكثر مما يقول هو نفسه. بحيث يمكن في نهاية الأمر لمقالات الصحف والحوارات والندوات وبرامج الإذاعة والتلفزيون..أن تحل محل الكتاب الذي

يكفيه أن يظهر كعنوان موقّع. لا يعني هذا أن الكتاب لا ينبغي أن «يُقتنى»، وإنما أنه ليس ضروريا أن يقرأ، حتى أننا قد نعجز في النهاية عن تحديد ما إذا كان قد قرئ بالفعل أم لا. بل إننا لا نستطيع نحن أنفسنا في بعض الحالات أن نجيب عن السؤال عما إذا كنا قد قرأنا بالفعل هذا الكتاب أو ذاك من شدة ما نتحدث، ويُتحدث لنا عنه، من شدة ما نقول ونسمع عنه. وقد سبق لأحد النقاد أن اعترف بأنه لا يذكر بالضبط ما إذا كان قد قرأ مقال هانتغتون، بل انه لا يذكر جيدا ما إذا كان عبارة عن كتاب أم هو مجرد مقال.

القاعدة الثانية: ينبغي للكتاب نفسه، أو للمنتوج نفسه، أن يتخذ صيغا متعددة كي يلائم الجميع، كي يشبع جميع الأذواق: فان كان المنتوج، على سبيل المثال، مؤلفا فلسفيا، فانه ينبغي أن يظهر بتلوينات مختلفة، أن يظهر في صيغة يسارية، وصيغة هايدغرية، وصيغة ذات مسحة دينية، وأخرى ذات لون أخلاقي... أحسن مثال على هذا «التوزيع الأركستري» يجده دولوز فيما سمي في فرنسا «فلاسفة جددا». لقد «وزع» هؤلاء على أنفسهم الأدوار وروجوا للمنتوج الفكري نفسه في ألوان مختلفة حسب الأذواق، فظهر فيهم الهايدغريون مثلما ظهر من بينهم أعداء هايدغر، وظهر فيهم الماركسيون الجدد مثلما ظهر أعداء ماركس، وبرز فيهم النتشويون والكانطيون الجدد..التلوينات جميعها، ولكلٍّ حسب ميوله وذوقه ومقاسه.

ذلك أن ما كان يهم هؤلاء هو، كما قيل، أن يجعلوا من مؤلفاتهم، إن صح الحديث عن مؤلفات بصيغة الجمع، أن يجعلوا منها «حدثا». لم يكن هذا بالضرورة ليدل على أن القضايا التي تعرضوا لها كانت تستجيب لواقع فعلي فتنتج السؤال أو الأسئلة التي يتمخض عنها، وإنما أنها كانت تتبنى الاستفسارات الرائجة، والقضايا «المطروحة» على الساحة. والساحة هنا هي أساسا الساحة الإعلامية.

لا غرابة إذاً أن نلحظ، في عهد هذا الماركيتينغ الفكري زواجا كاثوليكيا بين الصحافة ومختلف وسائل الإعلام من جهة، وبين المثقفين من ناحية أخرى، إلى حد أن أغلب **المثقفين اليوم أصبحوا صحفيين ونجوم مجلات وشاشات**. الصحافي اليوم هو الوجه الجديد للمفكر، مما يعني أن الماركيتينغ الفكري ليس مجرد وضعية جديدة للفكر، ليس فكرا يعيش في ظروف جديدة، ليس فكرا «يستعين» بالإعلام، وإنما «فكر» جديد، فكر لا يذكر، من شدة ما يسمع ويتحدث عما قُرئ، ما إذا كان قد قَرأ بالفعل أم لا.

18. التكويني والتاريخي

في كتابه عن نفسه يبين لنا رولان بارط كيف كان يسعى لأن ينفلت من النزعة التكوينية التوليدية le génétique من غير أن يبتعد عن التاريخ. ما يأخذه بارط على النزعة التوليدية هو خلطها الدائم بين الحقيقة والأصل. «إنها تعجن في العجين نفسه الأصل والحقيقة.. فترى في البحث عن ال étymon مرمى كل معرفة». لذا يبين لنا كيف كان يحتال لمراوغة فكرة الأصل فيقول انه «كان يسعى ألا يرى في الطبيعة إلا الثقافة، فيعمل بذلك على إقصاء الطبيعي ليحل محله التاريخي، واقتناعا منه، مثل بينفينيست، أن كل ثقافة ليست إلا لغة، فانه كان يرمي بالثقافة في الحركة اللامتناهية للخطابات المتراكمة (وليس المتوالدة)».

يوضح لنا الكاتب نفسه في **ميتولوجيات** هذه التفرقة بين التوالد والتراكم، بين التوليدي والتاريخي عن طريق مقارنة يعقدها بين مباراة الملاكمة ومباراة الكاتش : «فمباراة الملاكمة عبارة عن حكاية تُبنى تحت مراقبة أعين المشاهد. أما في الكاتش فالمعنى يُستمد من اللحظة، وليس من الدوام والاستمرار. المشاهد هنا لا يشغل باله بعملية تكوّن ونشأة، وإنما يترقب الصورة اللحظية لتجلي بعض الانفعالات. يستدعي الكاتش إذن قراءة مباشرة لمعان تتراكم دونما حاجة لربطها فيما بينها، فلا يهم المشاهد هنا مآل المعركة الذي يمكن للعقل أن يتتبعه. أما مباراة الملاكمة فهي تستدعي معرفة بالمآل وعلما بالمستقبل. بعبارة أخرى فان الكاتش حصيلة مشاهد لا يشكل أي منها دالة تتوقف على غيرها من المتغيرات: فكل لحظة تتطلب إحاطة كلية وانفعالا ينبثق في ؟؟ مزاله وتفرّده من غير أن يمتد ليتوّج مآلا بأكمله».

النظرة التوليدية إذن تحرص على ألا ترى المعنى إلا إن هي بنت construire حكاية تربط الأصل بالمآل كي ترى في اللحظة، ليس معنى في ذاته، بل حلقة في سلسلة مترابطة يتوالد فيها المعنى و لا يكتمل إلا عند معرفة المآل. لذا يعلق بارط: «في الملاكمة تقع المراهنة على نتيجة المعركة»، لأن الأمور هنا بخواتمها. أما في الكاتش «فلا معنى للمراهنة على النتيجة» لسبب أساس، وهو أن المعنى لا يمثل في حركة الأصل، و لا ينتظر المآل، إنما يتجسد في غنى اللحظة. بيد أن هذا لا ينفي التراكم، ولا يستبعد التاريخ. إلا أن التاريخ

هنا ليس نزعة تاريخانية، و ليس حركة حاضر ينطلق من أصل لينمو في اتصال وتأثير وتأثر حتى يبلغ النهاية والغاية والمعنى. ليس التاريخ هنا سريان المعنى ونموه وتطوره في مسلسل متواصل، وإنما هو إعادة اعتبار لكثافة المعنى، وإعادة اعتبار للحظة لكي تحتفظ بثرائها من غير أن تذوب في الديمومة القاهرة.

19. من التاريخ إلى الصيرورة

حتى وقت غير بعيد ساد مفهوم تقليدي عن الحركة بمقتضاه لا بد وأن تعتمد هاته نقطة انطلاق، نقطة «أصل» هي مصدر الحركة والمتكأ الذي تستند إليه. هذه هي النقطة التي يطلق عليها الفيزيائيون نقطة الارتكاز. بيد أن الأمر لا يقتصر على التصور الفيزيائي وحده. يلاحظ دولوز أن جل الرياضات التقليدية تعتمد هذا المفهوم عن الحركة مثل رياضة رمي الرمح و قذف الكرات بمختلف ألوانها، وحتى العدو الريفي يقوم على هذا المفهوم و يجد نقطة ارتكازه في المتسابق نفسه حيث يكون العداء مصدر حركته.

ليست هذه حال الرياضات الجديدة التي يحاول فيها الرياضي أن يتسلل وينخرط ضمن اهتزازة سابقة كأن يحشر نفسه في حركة موجة عالية على سبيل المثال. بدل أن يرتكز على نقطة فهو يتسلل، ينسل بين، انه يقتحم دوامة، وينخرط فيما هو قيد الحركة.

وهكذا، مقابل مفهوم عن الحركة يؤكد على«الانطلاق فالوصول»، يقوم مفهوم مغاير يشير إلى «ما يجري بين». بيد أن هذا المفهوم المغاير ما ينفك يلاقي صعوبات في أن يفرض ذاته. لذا فنحن نلحظ حنينا متزايدا وعودة ما تنفك تظهر إلى مفهوم الارتكاز والانطلاق من أصل والاستناد على مرجعيات قارة. صحيح أن المرجعيات قد تتبدل إلا أن الحنين إلى «أرضية صلبة»لا ينفك عن الظهور.

هذه الأرضية نلمسها خصوصا فيما يتعلق بـ «الحركة» الفكرية. وغالبا ما يتم ذلك تحت قناع وهم فلسفي يزعم أنه يولي الحركة كبير عناية، وأنه ما ينفك يعمل فكره «في» التاريخي. بيد أننا وكما يلحظ دولوز، كلما أولينا عنايتنا إلى التاريخ فإننا لا نقوى على بعث الحركة. إذ لا يكفي الجزم بأن المفاهيم تتحرك، وإنما ينبغي إبداع مفاهيم قادرة على

إحداث الحركة.

أميل إلى الاعتقاد أن التمييز الذي أشرنا إليه بين المفهومين عن الحركة هو التمييز عينه الذي يضعه دولوز، بعد نيتشه، بين الصيرورة والتاريخ. يقتبس دولوز نصا لشارل بيجي من كتابه **كليو** يميز فيه بيجي بين طريقتين للنظر إلى الحدث: إحداهما تتعلق باستعراض الحدث والوقوف على تحققه في التاريخ ومعاينة شروط حصوله وذوبانه، أما الأخرى فتروم الإقامة في الحدث كما لو كان صيرورة، والوقوف على مركباته وخصائصه المتفردة.

الصيرورة ليست هي التاريخ: الصيرورة حركة من غير «حكاية كبرى»، حركة لا تتكئ على سند ولا تعتمد «مرجعية»، أما التاريخ فيكتفي بأن يعيّن مجموع الشرائط التي ينبغي أن نوليها ظهرنا كي نخلق شيئا جديدا، أي كي نصير. **الصيرورة ليست حركة تنطلق من لتتجه نحو، بل حركة تتسلل بين الفجوات كي تقوم «ضد الراهن».**

Ça commente .20

ربما ليست أسبابا بسيطة تلك التي لا تجعلنا نولي الأهمية اللازمة لكل تلك الكتابات التي تُلحق بما تنشره بعض المواقع من نصوص، فتكتب على حاشيتها بحروف صغيرة لا تكاد ترى تحت باب :«تعليقات». وقبل أن نحاول استقصاء تلك الأسباب لابد أن نؤكد أهمية التوقف عند هذه التعليقات، ليس بهدف الرد عليها، وإنما محاولة لتبيّن السمات التي تجمعها لتحديد مفهوم الكتابة الذي تعتمده، بل ربما مفهوم الفكر الذي تتبناه.

وفي هذا الإطار يبدو لنا أن السمة التي تطبع أغلبية تلك التعليقات هو أنها لا تحيد في معظمها عن نمطين: فهي إما تعليقات معلم يلاحظ على الكاتب قربه أو بعده عن الصواب، ركاكة أسلوبه أو بيانه، طول نفسه أو قصره..أوهي تعليقات التلميذ الذي يؤكد استفادته مما قرأ شاكرا الكاتب طالبا المزيد.

نوعان من التعليقات إذن باستطاعتنا أن نردهما إلى نوع واحد إذا اعتبرنا أنهما معا لا يخرجان عن فصل الدرس، وأنهما معا لا «يدخلان» إلى المتن، فيعتبران نفسيهما

«مجرد» حاشية تعلق بالنص، مثلما تعلق ملاحظة المعلم بهامش ورقة التلميذ.

ربما أمكننا أن نعلل ذلك في البداية بما ترسخ في ثقافتنا من أن التعليق والحاشية هما دوما دون المتن. وفي هذا السياق لنتذكر ما كنا نردده، مع بعض المستشرقين، من أن مفكرينا هم في أحسن الأحوال شراح معلقون. وهكذا فعندما كنا نذهب معهم إلى الحكم على ابن رشد، على سبيل المثال، أنه كان معلقا على المعلم الأول فان ذلك كان يضمر نوعا من التنقيص، على اعتبار ما ترسخ لدينا من تمييز تفضيلي بين صاحب المتن وبين مجرد الشارح والمعلق، بين معلم «أول»، و«معلمين» يأتون بعده.

غني عن التأكيد أن الشعرية المعاصرة، بل ربما الفكر المعاصر في مجمله، لم يعد يعتمد هذه التفرقة بين من يكتب من جهة ومن يعلق من جهة أخرى، بين من يؤلف ومن يشرح، من يفكر ومن ينتقد. فما دعي موتا للمؤلف صوحب في الوقت ذاته ببعث من ظلوا ظلا له كالقارئ والناقد والمترجم ..والمعلق. وهكذا فربما لن نجانب الصواب إن جزمنا أن كبار المفكرين المعاصرين هم "مجرد" معلقين. لنتذكر كتابات بلانشو ودريدا وفوكو ودولوز... وعلى ذكر هذا الأخير لنذكر ما يقوله بصدد ما يمكن لنا أن نقوم به إزاء فكر معين. فالتعليق الممكن في نظره هو ما يدعوه «استمرارا في التفكير». أن نعلق على مفكر هو أن نعمل على أن نجعل فكره يمتد، هو **أن نجعل الفكر يمتد**. في هذا الإطار ربما ينبغي أن نفهم تبادل الكتابة بين فوكو ودريدا، بين دولوز وفوكو، بين هؤلاء جميعهم وبين بلانشو. قد يكون من المتعذر أن نقول إن ما كتبه بلانشو في الترجمة مثلا هو «مجرد» تعليق على كتاب بنيامين، كما قد يتعذر الجزم ما إذا كان ما كتبه دولوز هو «مجرد» تعليق حول مؤلفات فوكو، أو ما كتبه هذا الأخير «مجرد» تعليق حول ما كتبه دولوز.. فنحن أمام كوكبة من **الكتاب تكتب النص نفسه**، كل يعمل على أن يجعل النص يمتد ويتمدد، إلى حد أنه يتعذر علينا أن نحدد من المعلق ومن المعلق عليه، من «الأول» ومن يليه، من المؤلف ومن الشارح، من الكاتب ومن الناقد...بحيث نستطيع أن نقول في النهاية ليس هناك نص أساس، ونصوص شارحة أو معلقة، وإنما هناك تعليق ça commente أو **ربما ليس هناك إلا التعليق**.

21. الشذرات و الحكَم

لعل أهم الإضافات التي يضيفها رولان بارط إلى ما قاله الرومانسيون الألمان و ما كتبه نيتشه و بلانشو عن الكتابة الشذرية، هو تحديده الدقيق لطبيعة التكثيف الذي تحققه الشذرة. فإذا كانت إحدى المميزات الأساسية للشذرة في نظره هي خاصيتها التكثيفية «إلا أن الشذرة ليست مع ذلك تكثيفا لفكرة أو لحكمة أو لحقيقة». الشذرات ليست خلاصات ونتائج، وهي ليست حِكَما و حقائق نهائية.

الشذرة ليست حقيقة مستغنية عن كل تدليل. إنها ليست بديهة لا تقطع مسافات، ولا تحتاج إلى توسطات، ولا تسكن خطابات. الشذرة لا تغْني عن إعمال الفكر، إنها تدعو إليه و تحث عليه، بل هي ما يستفزه.

لتوضيح ذلك يقرّب بارط الشذرة من أمرين: من رياضة الكاتش أولا ، ثم من الموسيقى، ومن موسيقى فيبرن على الخصوص.

ليست رياضة الكاتش مجموعة من «الوحدات»، ليس الكاتش حصيلة من المشاهد . «في الكاتش تدرك اللحظة و ليس الديمومة». انه مشهد مبني على الانفصال و التقطع. وتقطعه و«عدم انسجامه يحل محل النظام الذي يشوّه الأشكال».

ثم ان بارط يقرب التكثيف في الشذرة من التكثيف الموسيقي ليبين أن الشذرة ليست استغناء عن التحليل و الاستدلال والبرهان و التفكير. ذلك أن التكثيف الموسيقي «يضع» النغمة «محل» الاسترسال «..انه يومئ إلى وجهة. يتجلى هذا في المقطوعات الموجزة لفيبرن: غياب للإيقاع، جلال و مهارة في سرعة التخلص».

ليست الشذرة إذن خلاصة خطاب، و لا هي «زبدة» فكر، إنها ليست نظرة «خاطفة»، ولا هي توقُّف و عدم حراك. هي «حاضر» متحرك، حتى لا نقول هاربا. إنها تومئ إلى وجهة من غير أن تدل على طريق، وهي لا تغني عن إعمال الفكر، وإنما تسعى لأن تضبط الفكر وهو يعمل ويقاوم.

22. المثقف صوت يسمع أكثر منه عينا تنتقد

عندما نتحدث اليوم عن الفكر نقرنه بالمقاومة، وحينما نذكر المفكرين وأعمالهم لا نتحدث عن تيارات ومذاهب فكرية، وإنما عن شبكات مقاومة. فيما مضى كنا نتحدث عن عقائد ومنظومات فكرية، وفيما قبل كنا نتحدث عن مذاهب، إلا أننا لم نكن لنربط كل ذلك بمفهوم المقاومة.

لا يعني هذا بطبيعة الحال أن الفكر لم يكن ليقوم ضد اللافكر، مهما كان الاسم الذي اتخذه هذا اللافكر. إلا أن العلاقة بين هذا وذاك لم تكن دوما على صورة قوة بمقاومة، ولم تكن لتستمر متوترة، وهذا ربما لأن اللافكر ذاته لم يكن ليبدي هو أيضا مقاومة عنيدة لا نهاية لها، وربما يعود ذلك لطبيعة هذا اللافكر، وللخصائص التي كانت تميزه.

يتعين علينا إذاً أن نحاول تحديد هذه الخصائص ورصد أهم الأشكال التي اتخذها اللافكر عبر التاريخ الحديث حتى نتمكن من الوقوف على المآل الذي آل إليه الفكر ذاته، وشكل المقاومة الذي أصبح يتخذه.

خلال القرن السابع عشر كان اللافكر يتخذ اسم الخطأ، وكانت مهمة الفكر هي الحيلولة دون الوقوع في الخطأ. من أجل تجنب الأخطاء استخلص الفكر لنفسه قواعد إن هو اتبعها استطاع أن يتفادى الأخطاء و«يمتنع أن يحسب صوابا ما ليس كذلك». لا نستطيع أن نتكلم هنا عن مقاومة. وربما يصح الاكتفاء بالحديث عن تحصين الفكر لذاته، وتلقيحه لنفسه ضد الأخطاء. صحيح أن هذا التلقيح لن يمكن الفكر من النجاة النهائية من الأخطاء، إلا أنه يسمح له بتبيّنها وتفاديها من غير مواجهة عنيدة ولا مقاومة لا متناهية.

لن يعود اللافكر خلال القرن الموالي على هذا النحو وإنما سيغدو خرافات وأوهاما. الأوهام ليست هي الأخطاء التي يكفي للقضاء عليها إتباع منهج سليم، فهي تتقنع وتتوارى. إلا أن الأهم هنا هو أن الفكر ذاته قد يولد هو نفسه أوهاما، وهو مدعو دائما أن يقوم بنوع من التطهير الذاتي، مدعو أن يتسلح بالنقد لفضح الأوهام، أو على الأقل تحديد مجال الصلاحية، وتعيين مجالات الاستخدام المشروع . ربما لا نستطيع حتى هنا

أن نتكلم عن مقاومة، وإنما عن محاكمة ، عن تقديم العقل لمحكمة ذاتية بمقتضى حكمها يتم تعيين حدود الصلاحية، أي الحصول على الجواز الذي يمكّن الفكر من العمل.

ابتداء من القرن التاسع عشر لن يكتفي الفكر لا بوضع «قواعد توجه العقل»، ولا بتبين حدود الصلاحية و سن مجالات «مشروعية العمل»، وإنما سيغدو الفكر مقاومة، ومقاومة تكافئ في عنادها لا صلابة الأخطاء، ولا قوة الأوهام، وإنما ما يدعوه دولوز الترهات والحماقات واللامعقول. في هذه الخانة يمكننا أن ندرج اليوم عمل بعض المثقفين، أمثال تشومسكي، الذين لا نستطيع أن نقول عنهم إنهم يعملون على كشف الحقائق ويقومون ضد الأخطاء، كما لا يكفينا أن نقول عنهم إنهم يكشفون الأوهام و يفضحون القلب الإيديولوجي، وإنما هم يعملون بكل بساطة على مقاومة الترهات و الحماقات، ويقفون ضد العبث واللامعقول. هنا يبدو المثقف محتاجا لمكانته و سلطته أكثر مما هو محتاج إلى فهم للأوضاع ودراية بالأمور. انه يعمل لا كثقافة وتكوين، وإنما كاسم ومكانة. فالمثقف اليوم صوت يسمع أكثر منه عينا تنتقد. انه لا يكشف الحقائق، ولا يفضح الأوهام، وإنما يعلنها مقاومة عنيدة ضد الحماقة والغباء.

23. الخفة والثقل

«أن تكون خفيفا مثل الطائر، لا مثل الريشة»

بول فاليري

دأب التقليد على المقابلة بين الخفة وبين المادية. الخفة عنده لامادية. هناك من جهة المادة الثقيلة الوازنة، و من جهة أخرى هناك الخفة. حينما كان المهندسون المعماريون يريدون لبناياتهم أن تبدو خفيفة «كأنها لا تنجذب نحو الأرض»، ولا تخضع لقوة الثقالة التي تجرها «من الأعلى نحو الأسفل»، كانوا يستعيضون عن الطين والأحجار بما يبدو من المواد أقل وزنا وأكثر شفافية، إيمانا منهم أن الخفة تتنافى مع المادية. وفي هذا السياق تحدث بول شيربارت في «هندسة من زجاج» عن استعمال الزجاج «كي ننزع عن الهندسة المعمارية كل مادية».

ضد هذه الخفة البصرية والهندسية يحاول نيتشه تفكيك الثنائي ثقيل/ خفيف، كي

يبين أن بإمكاننا أن نتحدث عن مادية خفيفة، وعن شفافية وازنة. **بإمكاننا أن نتحرر من ثقل التقليد من غير أن نعلو فوق. بإمكاننا أن نطأ الأرض من غير أن «نرزح تحت الأثقال»**. وحينما حاول نيتشه أن يعلمنا، على لسان زارادوشترا أن ندعو الأرض :«الخفيفة»، «عديمة الوزن»، فانه لم يكن يقصد غير هذا.

فهذه «الخفيفة» ليست هي الأرض التي تتجذر فيها «أشجارنا»، وتتأصل هوياتنا، إنها أرض «نزعت عنها أرضيتها»، إنها الفضاء الذي لا نكف فيه عن الحركة والرقص والتحليق. لا عجب أن ينادي زارا : «كل شيء عليه أن يصبح خفيفا، وكل جسم راقصا، وكل فكر طائرا». واضح أن ما يقصده نيتشه من هذا النداء هو انتقاد المفهوم الذي يقرن الخفة باللامادية ليعيب عليه فهمه السّكوني للخفة. إذ أن هذه «الخفة» لا تقوى على حراك، إنها لا تطفو ولا تطير، وحتى إن كانت من أقل المواد وزنا، فهي ربما لا تعمل سوى أن تسجن نفسها في قفص من زجاج.

ذلك أن الخفة لا تُستمد من المادة التي تتكون منها، وإنما من قدرتها على تخطي الحدود. بيد أن هذا التخطي لا يعني انفصالا نهائيا عن الأرض، وفقدانا تاما لكل وزن. إذ لا خفة من غير ثقل. وعيب الانفصال هو أن يغدو مرغوبا لذاته. كتب نيتشه: «علينا ألا ننشدَّ انشدادا إلى انفصالنا، أي إلى ذلك الحنين إلى البعيد الذي هو حنين الطائر الذي لا ينفك يحلق عاليا كي يرى الفضاء يتسع تحت جناحيه - ذاك هو الخطر الذي يتهدد الطائر».

لا يتعلق الأمر إذن بتطهير الخفة من كل مادية، و لا بتخليصها التام من كل ثقل، وإنما بتغيير مفهومنا عن المكان، وتخلّصنا من مفهوم يحدد الثقالة في علاقتها بنظرة عمودية «تنزل من الأعلى نحو الأسفل». يتعلق الأمر إذن بالتحرر من كل انشداد إلى المكان، وكل ارتباط بمرجعيات قارة. لكنه يتعلق كذلك بعدم الهروب خارجا والتحليق بعيدا. ولن يعود التحرر في هذه الحال هروبا من المادية نحو اللامادة، وإنما تحريرا للفضاء الأفقي، وإثراء للاتجاهات وتنويعا للمراكز. آنئذ تغدو الخفة قدرة على الترحال وعلى تنويع المنظورات وتغيير الوجهات.

24. وهل يغنينا الأصل عن الترجمات؟

تبدو المنشورات مزدوجة اللغة عاجزة عن تبرير ذاتها. فإلى من تتوجه يا ترى؟ إذا كان قارئها لا يحسن اللغة-الأصل فهو سيكتفي بالترجمة، وان كان في استطاعته قراءة النص في لغته فهو في غنى عن كل ترجمة.

لن يكون هذا الاعتراض مقنعا إلا لمن يتجاهل طبيعة العلاقة بين النص وترجمته، أو ترجماته على الأصح، وهي علاقة ألفة، أو قل إنها أقرب إلى علاقة العشق والهيام. فان كانت الترجمة تتمسك بهذا التساكن مع «نسختها» الأصلية، فلأن هناك حنينا لا ينفك عند النسخة لأن تعود إلى أصلها وترى نفسها في مرآته. ذلك أن ما يطبع النسخة هو إحساسها الملازم أنها لم تف الأصل حقه. بهذا المعنى فكل ترجمة، مهما كانت قيمتها، فهي دوما استشكالية. ربما لأجل ذلك يصر بنيامين في غير ما مناسبة على التشديد على أن الترجمة لا تغني عن الأصل. لا يعني ذلك أنها تظل دوما دونه، وإنما أنها لا يمكن أن تكون من دونه. إنها ما تفتأ تعلق به. وان كانت هي كذلك فلأنه هو أيضا في أمس الحاجة إليها، ذلك أن أي نص، كما يقول بنيامين « يفصح عن حنينه إلى ما يتمم لغته ويكمل نقصها. لذا فالترجمة الحق شفافة لا تحجب الأصل»، إنها تستدعيه وتصبو إليه كل لحظة. على هذا النحو تبدو المنشورات مزدوجة اللغة ، لا نشرا للنص و لا نشرا لترجمته، وإنما نشرا لحركة انتقال لا تنتهي بين«أصل» ونسخ. فهي إذن لا تتوجه نحو قارئ لا يحسن اللغة الأصل، ولا نحو ذاك الذي يجهلها، وإنما نحو قارئ مدعو لأن يقرأ نصا بين لغتين، قارئ لا ينشغل بمدى تطابق النسخة مع الأصل، وإنما قارئ مهموم بإذكاء حدة الاختلاف حتى بين ما بدا متطابقا، قارئ غير مولع بخلق القرابة، وإنما بتكريس الغرابة، قارئ يبذل جهده لأن يولد نصا ثالثا بعقد قران بين النصين واللغتين.

لعل هذا الولع بتوليد الإشكالات، وإحداث البون، هو الذي جعل البعض لا يكتفي اليوم بالتأكيد، على غرار بنيامين، أن النسخة لا تستغني عن أصلها، وإنما أن الأصل ذاته لا يُغني عن ترجماته. في هذا السياق كتب امبرتو ايكو:«عندما أقرأ ترجمة شاعر كبير لقصيدة شاعر كبير آخر، فلأنني أعرف الأصل وأريد أن أعرف كيف آلت القصيدة عند الشاعر المترجِم». (تذكرني هذه القولة بحركات ذهاب وإياب قضّيتها في

مرحلة التعليم الثانوي بين قصيدة البحيرة في «أصلها» عند لامارتين، وبين ترجمتها عند علي محمود طه).

أليس حريا بكل نص، والحالة هذه، ألا ينشر إلا مع ترجماته، وألا تنشر الترجمات وحدها مع أصولها؟

25.السفر، الهجرة والترحال

لا ينتظر الإنسان اليوم العطل كي يسافر ويتنقل. العالم اليوم يعج حركة وتنقلا. الجميع يسافر. أهداف التنقل بطبيعة الحال ليست هي هي عند الجميع. هناك من يسافر كما يقال «قصد الراحة والاستجمام»، وهناك من يتنقل «قصد البحث عن آباء جدد»، من يتنقل بهدف الانفصال، رغم أن السفر غالبا ما يكون انفصالا واهما، أو، على حد تعبير أحدهم «انفصالا بثمن بخس»، مهما كانت تكلفته المادية.

رغم هذه «العدالة الحركية» الظاهرة، فان باستطاعتنا أن نميز بين أنواع من التنقل:

هناك أولا من يسافر رغبة في السفر، ثم هناك من لا اختيار له غير الهجرة. هناك السائح، وهناك السائح بالرغم من أنفه. هناك من يسافر ليحترق بأشعة الشمس، وهناك من «يحترق» وهو مازال في طريق السفر.

على عكس الأهداف المعنوية التي يتوخاها المتنقل السائح، والتي تتدرج من مجرد البحث عن الراحة إلى «البحث عن آباء جدد»، فان أهداف المهاجر لا ترتفع إلى هذا المستوى المعنوي لتظل سعيا وراء القوت اليومي. ورغم ذلك فان السائح غالبا ما يدرك عند نهاية طوافه أن استبدال الأمكنة، و الإطلالة على ثقافات أخرى لا يكفيان وحدهما لتحقيق انفصال فعلي. والتاريخ يشهد أنها تجارب نادرة تلك التي تمكن فيها بعض من رحلوا عن أوطانهم من «اكتشاف آباء جدد»، وتحويل رحلاتهم إلى هجرة ثقافية.

لعل هذا هو ما يدركه صنف ثالث من «المسافرين» الذين لا يكتفون بهذا الانفصال الوهمي، والذين يرحلون بالضبط تشبثا بأراضيهم. هنا يغدو الترحال تحديا للمكان لا هروبا منه. الرحل يتنقلون تشبثا بأرضهم، ومقاومة لشحها. إنهم يتنقلون لأنهم ينشدون

إلى فضاءاتهم. بهذا المعنى فالترحال صراع من أجل الاستقرار، انه نشدان للغربة فيما هو مألوف، و تكريس للانفصال فيما هو متصل. انه، على حد تعبير دولوز، سفر لا يبرح مكانه، و سعي لاقتحام «الكثافات الساكنة».

26. لا أملك إلا المسافات التي تبعدني

يبدي البعض انزعاجا كبيرا من الكتابات التي تستعين بالاقتباسات، و «تتكئ» على بعض المفكرين الذين غدت أسماؤهم حجة يعتمد عليها وسندا «يستند» إليه ، ودعامة تستمد منها الأحكام صدقها، و ركيزةً تنهل منها الخطابات أهميتها. وهم ينصحون كتابنا أن يقلعوا عن استنساخ غيرهم، ويثبتوا كفاءتهم وقدرتهم على الإبداع بأن ينطلقوا من «درجة صفر الكتابة».

رغم براءة النصيحة وحسن نيتها وغيرتها على فكر«نا» وإبداع«نا»، فهي تنطوي على مفهوم معين عن الكتابة، ونظرة بعينها إلى الفكر، بل ربما تفترض فهما معينا للهوية وموقفا بعينه من التراث الفكري.

المسلمة الأولى التي تفترضها هذه النظرة هي أن الاقتباس أمر يتم دوما بوعي وسبق إصرار. والحال أن الكاتب غالبا ما يقتبس حتى إن ظن أنه صاحب الفكرة وأنه السبّاق إليها.

إن الكتابة توليد للفكر واللغة، ومن يقول اللغة يقتحم اللاوعي ويدخل غياهب التاريخ. لذا نجد من المفكرين من ذهب إلى القول بأن اللغة هي التي تفكر وتكتب، وأن يد الكاتب هي دوما «يد ثانية».

هذا الاقتحام لغياهب التاريخ يطرح مسألة التراث الفكري وكيفية تملكه وتجاوزه. وهي كما نعلم مسألة معقدة يتوقف النظر فيها على فهمنا للفكر وللقطائع والانفصالات. وهذا الفهم يتدرج من مجرد الموقف الوضعي الذي يعتبر القطيعة انفصالا مطلقا يجبّ فيه الحاضر ما قبله، إلى الموقف الجينيالوجي الذي ينظر إلى التراث الفكري على انه ينطوي على ما يحجبه ويغلفه، فيعتبر تجاوزه تراجعا لا ينفك إلى الوراء، كما يعتبر

التملك الفكري انفصالا دؤوبا تتعين فيه الهوية بالمسافات التي تبعدها، أكثر مما تتحدد بانصهارها وتوحدها مع ما تزعم تملكه.

حينئذ يغدو التفكير بالضرورة حوارا، ولسنا نقصد بالحوار هنا شكلا يتخذه الفكر، وإنما نمط وجود يحدده. هنا يغدو كل فكر، بما هو كذلك، حوارا مع الفكر. إلا أن الحوار لا يعني الجدال من أجل إفحام الخصم وجره إلى التسليم بما نسلم به، وإنما انفصالا لا يكل عما ينفك يأتي صوبنا. إن استرجاع ما قيل ليس معناه أن نكتفي بالشروح والتعليقات، وإنما أن نجد أنفسنا لا أمام المتطابقl'identique المجتر والمكرور، وإنما أمام الشيء ذاته le même ، **أمام كلام متعدد ما انفك يعود صوبنا في الوضوح الغامض لما سبق أن قيل**. إن الحوار مع التراث الفكري يهدف إلى بلوغ الشيء ذاته الذي قيل بأنحاء مختلفة. تلك هي مهمة الفكر، و ذاك هو مرمى الحوار. انه ما يفرض علينا نوعا من التماهي مع المفكرين بهدف إحداث الانفصال وتوليد الفوارق.

27.نحو رؤية لاهيجلية لتاريخ الفكر

لأسباب قد يتعذر حصرها أصبحنا كلنا ورثة لهيجل ونظرته إلى تاريخ الأفكار. لم يعد في وسعنا أن ننظر للفكر إلا في كليته وهو يعمل متجها نحو غاية بعينها. صحيح أننا تمردنا ضده مع الوضعيين فمع الماركسيين ثم مع الوجوديين بل حتى مع الهايدغريين، إلا أننا لم نكف حتى مع هؤلاء عن البحث عن نقط النهايات وسبل التملك و طرق التجاوز. فربما لا يتعلق الأمر في تاريخ الفكر باكتمال فكر أوتملك تراث، وربما لا يتعلق بتحقيق الفكر في الواقع، ولا حتى بتجاوز تراث أو تبشير بالنهايات. **ربما كان الأهم السماح لصيرورات مبعثرة أن تبرز في عملها فيما وراء ما يقدم نفسه تراثا فكريا.**

آنئذ لن نشغل بالنا بنقاط نهاية ولحظات اكتمال، ولن يهمنا في شيء ما إذا كان الانعراج يحمل اسم هيغل أو اسم كونت أو غيرهما من الأسماء، ولن نثير الصخب مع من أثاره حول ما إذا كان نيتشه ينتمي، أولا ينتمي، لتاريخ الميتافيزيقا. **إذ أن نقاط النهاية ستغدو لا متناهية**. وسيصبح بالإمكان رصدها عند كثير من الأسماء، بل سيغدو من

واجب الفكر البحث عن نقاط الخروج التي قد ينفلت فيها الفكر عن الرقابة التي يفرضها على نفسه، والمنطق الصارم الذي يُخضع إليه نفسه.

لن يعود ميدان الفكر، كما شاء له الهيجليون ومن دار في فلكهم نفيا وإيجابا، قائما على أساس مشترك. ولن يطرح المفكرون الأسئلة ذاتها، ولن يستعملوا التصورات عينها. لن يكون هناك ما من شأنه أن يجمع المفكرين ويضمهم داخل تاريخ موحّد، لا المذهب ولا التيار ولا «النظرة إلى العالم». كل ما هناك حركات متفردة وخطوط متقاطعة. وربما غدا عمل الفكر أساسا ليس بناء المذاهب ولا رصد التيارات ولا تكوين «النظرات إلى العالم»، وإنما فك الوحدات الموهومة بحثا عما هو متفرد. يتعلق الأمر ببعث الحدث في وحدته وتفرده داخل ما يقدم نفسه حركة كلية. فلسنا هنا، كما أثبت فوكو، لا أمام وحدات، ولا إزاء كليات، وإنما أمام تفرّدات. إبراز هذه التفردات هو وقوف عند الحدث داخل الفكر، بل لعله هو السبيل لإبراز الفكر كحدث.

28.في التعددية

رغم تعدد معاني التعددية فإننا يمكن أن نحصرها في معنيين:

هناك ما يمكن أن ندعوه تعددية حسابية، ثم هناك ما يمكن أن نصفه بالتعددية الهندسية.

التعددية الأولى هي تعددية «الكم المنفصل»، و هي حسابية لكونها تقوم أساسا على آلية توليد مجموعة الأعداد الطبيعية نفسها، و أعني عن طريق إضافة وحدة إلى الوحدات، إضافة صوت إلى الأصوات، لغة إلى اللغات، حزب إلى الأحزاب.

أما التعددية الأخرى فهي تعددية «الكم المتصل»، إلا أنه اتصال يحشر الانفصال في أحشائه.

فإذا كانت التعددية الأولى تقوم على مفهوم الوحدة و تنحل إلى «تعداد» يجعل التعدد كثرة من الوحدات، فان الثانية تروم خلخلة مفهوم الوحدة ذاته، وتفكيك الثنائي وحدة/ تعدد. الأولى تعددية «خارجية»، أما الثانية فتعددية «تقطن» الوحدة، تقيم «داخل»

الوحدة، فتجعل الاتصال ينطوي على انفصال، والوحدة تشمل حركة و تضم أطرافا.

التوحيد في التعددية الأولى توحيد اختزالي، يرجع العناصر جميعها إلى عنصر أساس، و يردها إليه و«يختزلها» فيه(كما تختزل الكسور في الحساب)، بحيث لا تغدو العناصر الأخرى تفردات تقوم جنبا إلى جنب، و إنما مشتقات تنبع من مصدر، و فروعا تصدر عن أصل(هو الكسر المختزل في الحساب). هذا التوحيد اختزال لأنه يميز في المتعدد بين أصل و فروع، بين مرتبة أساس و مراتب ثانوية، فيرد هذه إلى تلك.

أما التعددية الثانية فبما أنها ليست حسابية و لا تنتمي لعلم النظام ، فإنها لا تجعل عناصرها «تنتظم» في مراتب، وإنما «تمتد» في فضاء يترك لكل عنصر نصيبه من التميز، و يسمح للتفردات بنصيبها في الوجود. ها هنا تكون الوحدة من الحيوية بحيث تستطيع أن تستوعب التعدد، و يصبح التعدد مفهوما باطنيا «يصدع الوحدة و يضم أطرافها»، فيغدو إنسان التعددية ليس ذاك الذي يحمل عدة جوازات، و يتكلم عدة لغات، و إنما ذلك الكائن السندبادي الذي «يوجد» بين لغات و بين ثقافات.

29.«تريتورات» الثقافة

ندعوهم في المغرب «المَمَوّنين». التريتورات هم صناع الحفلات، الذين غدوا يتكفلون بجميع أنواع الاستقبالات، ويسهرون على تنظيم الأعراس والجنائز، ويقومون مقام أهل البيت، بل إنهم يجعلون حتى هؤلاء مجرد ضيوف وزوار. ولا يخفى أن من شأن ذلك أن «يُصنّع» العلائق ويبدّل العواطف و يخفّف من حرارة الاستقبال و فرحة اللقاءات ما دام يجعل الجميع ضيفا عند مضيف نكرة.

و على رغم ذلك، فان هذه الصناعة الجديدة أخذت تجد مكانها حتى في تلك الأوساط التي مازالت أواصر القربى والتلاحم فيها تحتفظ ببقايا العلائق «التقليدية»، بل إنها أخذت تقتحم ميادين لم تكن لترتادها عندنا كتنظيم المؤتمرات والندوات الفكرية.

إن كانت مساهمة هؤلاء الممونين في تنظيم هذه الندوات الفكرية لا تتجاوز الجانب «المادي» كتوفير الإقامة والتغذية والسهر على الرحلات والتنقلات، فان عندنا من أصبح

يتكفل بالسهر على الجانب الفكري لهذه الندوات، هؤلاء هم من يصح أن نطلق عليهم «تريتورات الثقافة».

مهمة هؤلاء، كغيرهم من التريتورات السهر على صناعة الثقافة وتنظيم ندواتها وإقامة مهرجاناتها. فهم يتكفلون بكل ما له علاقة بالثقافة، فيسهرون على نجاح اللقاءات ويقدمون العروض ويحيون النقاشات ويطرحون الأسئلة ويهيئون الردود، و يستخلصون النتائج.

لذا تجدهم يرعون الندوات و يلاحقونها أنى كانت ومتى انعقدت.

لقد أدرك هؤلاء أن نجاح الندوة الفكرية لا يقاس بما يتمخض عنها من «غليان» فكري وما يتولد عنها من إشكالات وعلامات استفهام، وإنما هو يتحدد بقوتها التنظيمية وصخب احتفالها و «أهمية» الأسماء المشاركة فيها، و«جدة» الموضوعات المطروقة ومواكبتها للموضات الفكرية واستجابتها للسوق الثقافية، وكل ما من شأنه أن يجعل منتوج الندوة صناعة جيدة تضاهي في جودتها باقي المنتوجات الصناعية التي يحفل بها العصر.

30. كائن الحداثة كائن جيولوجي

لعل ليفي ستروس أول من التفت إلى الخاصية الجيولوجية للكائن الحديث حينما ربط الماركسية والتحليل النفسي بالجيولوجيا فكتب في مدارات حزينة : «كانت الماركسية تبدو لي أنها تنهج الطريق نفسها التي تنهجها الجيولوجيا والتحليل النفسي بالمعنى الذي أعطاه إياه مؤسسه: فالثلاثة تبين أن الفهم يعني رد واقعة إلى أخرى، وأن الواقع الفعلي ليس هو أكثر الوقائع ظهورا وتجليا، وأن طبيعة الحقيقي تتجلى في حرصه على الاحتجاب».

لا ينبغي أن ينصرف ذهننا إلى أغوار الميتافيزيقا للبحث عن خبايا الكائن وإدراك حقيقته وبلوغ أعماقه. ذلك أن الاحتجاب هنا وعدم الانكشاف ليس راجعا ل «عمق» الكائن، وإنما لمفعول الستار.

فعلى عكس الستار الميتافيزيقي الذي لا قيمة له إلا بما يحجبه، فإن ستار الحداثة ستار فعّال، عنه يصدر الوهم الذي يمنعنا من أن ننظر إليه كستار.

ستار التقليد ستار شفاف، مهما كانت قتامة لونه. إذ يكفي أن يرفع حتى يكشف عما يتستر وراءه. لا ثالث هنا بين الستار و ما خلف الستار. الثالث مرفوع مثلما هو الأمر في منطق الميتافيزيقا.

أما ستار الحداثة فهو ستار منثن حتى إن كان شفافا. فان لم يكن تعدديا في «طبيعته»، فهو كذلك في انثناءاته.

ستار التقليد حجاب شفاف، انه مجرد قشرة تخفى اللب. هذا اللب الذي ينكشف في «عرائه» بمجرد نزع القشور.

أما ستار الحداثة، فلا يخفي شيئا سوى ذاته. انه شفاف، لكن شفافيته كثيفة، وسطحه عميق، وظاهره مبطن. كتب نيتشه: «ليس الظاهر عندي ستارا لا حياة فيه. انه الحياة والفعالية ذاتها. إنها الحياة التي تسخر من ذاتها كي توهمني أن لا وجود إلا للمظاهر».

31. العقلانية: نشأة مستأنفة

يبدي البعض تحفظا إزاء من يجرؤ على ادعاء العقلانية والحداثة والتنوير...وهو يستند في ذلك التحفظ إما إلى كون هذه المفاهيم والمواقف قد تجووزت وولجت كلها «حقبة المابعد»، أو إلى كونها لا يمكن إلا أن تظل أهدافا ومراميا.

كان جاك دريدا قد سبق أن ألمح إلى هذا المعنى فيما يخص الديمقراطية حينما كتب: «أن تكون ديمقراطيا هو أن تقرن أفعالك دوما بالاعتراف بأنك في مجتمع غير ديمقراطي». النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا القول هي أولا أن بناء الديمقراطية يتم في توتر. انه دوما حرب معلنة ومقاومة عنيدة. ثم إن الوضع الديمقراطي هو دوما وضع يائس. فتحقق الديمقراطية مقرون على الدوام بالشعور باستحالة التحقق، أو على الأقل بصعوبته وعسره. المفارقة هنا هي أن هذا الشعور بالنقص وعدم الاكتمال هو

الغذاء الحقيقي للديمقراطية. لا عجب أن نلحظ تاريخيا اقتران بناء الديمقراطية مع أزمة الديمقراطية.

المسألة الجوهرية هنا هي أن مواقف، حتى لا نقول مفاهيم، الديمقراطية والعقلانية و التحديث ليست صفات جاهزة، وطبائع يمكن أن نخص بها فردا أوموقعا أو مجتمعا. ثم إنها ليست حقبا تاريخية يمكن أن نتخطاها إلى مابعدها، وهي ليست مذاهب وتيارات فكرية تتحدد كمقابلات للقدامة واللاعقلانية و...**إنها ما بعدية في طبيعتها** . فالحداثة لا تكون حداثة إلا إذا كانت مابعد، والعقلانية لا تكون عقلانية إلا اذا كانت انفصالا متجددا ونفيا دؤوبا لذاتها. ولو أردنا أن نردد صدى عبارة دريدا في هذا الصدد لقلنا: «أن تكون عقلانيا هو أن تقرن أقوالك وأفعالك بالاعتراف الدائم أنك في اللامعقول».

32. عودة إلى السرقات الأدبية

كتب بلانشو:«من ذا الذي سيولي عنايته لقول جديد، قول لم ينقل؟ ليس المهم أن نقول قولا، وإنما أن نكرر القول، و أن نقوله كل مرة وكأنه سيقال للمرة الأولى».

فما هي السرقة الأدبية و الحالة هذه؟ هي أن **نكرر القول دون أن يبدو كأنه يقال لأول مرة**. إنها كتابة لا تنسخ أخرى، لأن النسخ ليس فحسب «نقل الشيء من مكان إلى مكان وهو هو»، وإنما أيضا«تبديل الشيء من الشيء وهو غيره». إنها إذن تكرار مطابق، تكرار فاشل، **تكرار لا يولّد اختلافا**. لو سمحنا لأنفسنا باعتماد التمييز التقليدي بين الشكل و المحتوى، أو بين الأسلوب و المضمون، لقلنا إن السرقة هي فشل المحتوى في أن يلبس شكلا جديدا. السرقة هي عجز الأسلوب أن يرقى إلى إعادة صياغة المضمون. إنها كتابة مخفقة. إلا **أنها** تظل من صميم الكتابة، بل من صميم كل «تأليف»، سواء أكان موسيقى أو نحتا أو صباغة. الكتابة لا مفر لها من أن «تكرر» القول، ولا محيد لها عن النقل. السرقة «لعنة» كل كتابة، حتى أن ابن رشيق لا يتردد في «العمدة» في الجزم بأن لا أحد من الشعراء يقدر«أن يدعي السلامة منها».

كل كتابة هي كتابة فوق كتابة، كل كتابة طرس شفاف. فكأن النصوص تكتب ذاتها.

وأجناس الخطاب وأنواعه هي التي تملي على«المؤلف» قواعد التأليف و نماذجه وصوره. أغراض الشعر و ما قيل فيها هي التي تفرض التشبيهات، و تعيّن صور المجازات، و«**تحدد**» أسماء المعشوقات...

لا معنى و الحالة هذه لإدراج باب السرقات ضمن «أخلاقيات التأليف»، ولا مفر من حصرها ضمن «شعرية الكتابة»، و الاكتفاء بعرضها على نقاد الأدب دون الذهاب إلى رفعها إلى «شرطة الآداب» و محاكم التفتيش.

33. خطاب الانتصار وخطاب الانتشار

يميز رولان بارط بين «شكلين من أشكال الغطرسة»، بين نمطين من الهيمنة الخطابية: هيمنة خطاب الانتصار، وهيمنة خطاب الانتشار.

خطاب الانتصار هو الخطاب المناضل، «الخطاب الثوري وحتى الديني حينما يغدو الدين نضالا». انه خطاب النصر الذي تشكل كل قطعة منه نصرا على ما تقدمها. «انه الخطاب الذي يستعرض المنتصرين والأعداء المهزومين في الوقت ذاته». انه إذن خطاب غطرسة وكبرياء. وهذه صفة كل خطاب يدعي امتلاك الحقيقة. في هذا المعنى يتحدث باتاي عن «غطرسة العلم». بارط يعمم هذه الغطرسة على كل خطابات الانتصار ويؤكد «أن لا داعي لوسم إيديولوجية بأنها إيديولوجية سائدة ما دامت الإيديولوجية هي الفكرة وقد غدت مهيمنة سائدة». الإيديولوجية هي الانتصار لفكرة، هي الفكرة المنتصرة. الخطاب الإيديولوجي هو دوما خطاب منتصر، خطاب انتصار.

أما خطاب الانتشار فهو خطاب بادئ الرأي، خطاب الدوكسا الذي لا يحتفي بنصر وإنما يكتفي بأن يعم وينتشر. انه ينشر ويبث، ينساب ويتدفق. هيمنته هيمنة تلقائية «طبيعية» و «مشروعة». انه «أرضية عامة فرشت بمباركة من السلطة». وهو خطاب كلي شمولي. «انه نوع من الثرثرة التي تتربص بنا كلما سعينا لأن نتناول الكلمة». هذا النوع من الخطاب لا يتعارض البتة مع الإعلام ووسائطه، لأنه أصلا من طبيعة إعلامية. فهو قابل لأن يذيع و يشيع، قابل لأن ينشر وينتشر. من هنا عموميته وشموليته الظاهرة. ومن

هنا أيضا استغناءه عن الاحتفاء بالنصر، لأنه ليس انتصارا لفكرة على أخرى، وإنما انتشار لما يبدو طبيعة وإجماعا.

يقترح بارط، توظيفا لهذا التمييز بين هذين الخطابين، أن نستخدمه لقياس مدى «متانة» النظام السياسي وتحديد مدى تطوره بحسب ما إذا كان لا يزال في عهد الانتصار، أو ما إذا كان قد بلغ «عهد الانتشار». وهكذا «بإمكاننا أن ندرس، على سبيل المثال، كيف، وحسب أي إيقاع، تمكنت الانتصارية الثورية لسنة 1793 من أن تخمد شيئا فشيئا، وتنتشر؟ كيف تمكنت من الواقع، فانتقلت لمرحلة انتشار الخطاب البرجوازي؟».

الانتقال من «خطاب الانتصار» إلى «خطاب الانتشار» إذن هو انتقال من عهد إلى عهد، من الإيديولوجية وهي انتصار لفكرة، إلى الإيديولوجية وقد نشرت وانتشرت و تمكنت من أن تغدو دوكسا ورأيا عاما و طبيعة وإجماعا.

34.التهكم والسخرية

يصدر التهكم دوما عن ادعاء، صريح أو ضمني. المتهكم يشعر دوما أنه من سلالة رفيعة. لذلك فهو لا يتهكم على نفسه، و لا ينصب على ذاته. ليس هناك تهكم انعكاسي. على عكس السخرية التي تسخر من نفسها قبل كل شيء. السخرية متواضعة، أما التهكم فيصدر عن إحساس بالقوة. انه دائما في موقع من يتصيد نقاط الضعف لِيُفقد الثقة بالنفس.

التهكم فن الإحراج، فن نصب الشرك وإيقاع الضحية. فن التحايل بل الاحتيال. فن اللعب بالألفاظ وتلوينها. فن الإرباك، فن توليد الأحروجات. أما السخرية فهي فن إنتاج المفارقات. الأحروجة تعثر منطقي، أما المفارقة فهي تيه أنطلوجي.

يعمل التهكم جهة المبادئ. إنه فن التأسيس. فن الحفر وراء أساس جديد تقام عليه الأسس، الحفر وراء مبدأ المبادئ. انه فن التقصي. لذا فهو ينهج طريق الاستفسارات المتلاحقة، و يركب الحوار و الجدال. أما السخرية فهي لا تشغل بالها بالأسس و المبادئ، ما يهمها هو الكل، هو الحصيلة، هو الخلاصات والنتائج، هو الأمور وقد تشابكت وتعقدت

فغدت قابلة لأن تنفضح، لأن تفضح نفسها في لغة يلتقي فيها المعنى و اللامعنى.

سقراط متهكم، نيتشه ساخر. سقراط يقمع ديونيزوس الذي يظل مختفيا وراءه. أما نيتشه فيضع بين المتهكم التقليدي و الحكيم المتعقل شخصية «الشاعر- المغني- الراقص» حيث تغدو السخرية في الآن نفسه سخرية مأساوية ومأساة ساخرة.

تهكم سقراط لا يخرج عن آغورا المدينة، أما سخرية نيتشه فهي فن التفردات الرحالة والنقاط العشوائية التي لا تنفك تتنقل.

35. الكتابة الفلسفية والكتابة الأدبية

قد يبدو طرح مسألة الكتابة فيما يخص الفلسفة أمرا غير ذي معنى. فالفلسفة ترتبط في أذهاننا، ولعلها ارتبطت أساسا بالحوار، وحتى عندما دونت لأول مرة فقد دونت كأشعار وحوارات، وكلنا يعلم أن شيخ الفلسفة لم يكتب.

من جملة الخصائص التي تميز الفكر المعاصر، الذي ينعت في أحد مناحيه كقلب للأفلاطونية، كون الفلسفة أصبحت تعيد النظر في مسألة الشكل، وأنها أصبحت ترى أن مسألة الشكل ليست مسألة شكلية. لذا فقد أخذت تعيد النظر في أسلوبها ولغتها، ومن ثمة في كثير من موضوعاتها، وأخذت على عاتقها مسألة الكتابة.

قد يعترض على قولنا هذا بأن المسألة لا تخص الفكر المعاصر. وأننا نستطيع أن نعود بها إلى تراثنا الفكري حيث نلفي من دعي عندنا أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، أو إلى القرن الثامن عشر الفرنسي حيث نجد من يدعون فلاسفة كتابا كبارا أمثال فولتير وروسو وديدرو، الذين مازالوا يمثلون كلاسيكيات الكتابة. وربما لهذا السبب تحار كتب المقررات المدرسية في تصنيفهم ، فلا تستطيع حشرهم بالضبط فيما يتعارف عليه بتاريخ الأدب، ولا إدراجهم فيما سمي تاريخا للفلسفة، وهي تكتفي بأن تصنفهم ضمن تاريخ واضح غامض يدعى «تاريخ الأفكار».

غير أن الأمر لا يتعلق هنا فحسب بما ندعوه عادة أسلوب الكتابة، أي بمدى «جمالية» النص الفلسفي، والتساؤل عما إذا كان الفلاسفة كتابا من الطراز الجيد شأن ما يقال في

فرنسا المعاصرة عن كتابة فوكو.

عندما نتساءل إذن عن علاقة الكتابة الفلسفية بالكتابة الأدبية فإننا لا نروم البحث عمن يمكن أن نطلق عليهم أدباء الفلاسفة، أي عن أولئك الذين يتمكنون من أن يُسكنوا معانيهم لغة ترقى إلى مستوى الإبداع الأدبي. إلا أننا لا نهدف كذلك إلى البحث عمن استطاع من الفلاسفة أن يزاوج بين الإنتاج الفلسفي والإبداع الأدبي شأن كامو وسارتر وباديو..

أمر آخر تستبعده هذه الإشكالية هو أن يفهم من ربط الفلسفة بالكتابة الأدبية البحث عن كتابة تمّحي فيها الحدود بين الأدب والفلسفة، وتذوب فيها هاته في ذاك.

إذا لم نكن نعني بطرح هذه المسألة لا سؤالا عن أسلوب الكتابة، ولا عن تساكن الكتابتين عند كاتب بعينه،ولا محوا للحدود بين الكتابتين، فماذا نتوخى اذن؟

إن ما نهدف إليه من طرح مسألة الشكل في الفلسفة هو البحث عن اللحظات والمواقف التي غدت فيها مسألة الشكل تطرح فيها في ارتباطها بالمضمون. لعل من نبه إلى ضرورة أخذ مسألة الكتابة هذه مأخذا فلسفيا قبل نيتشه هم الرومانسيون الألمان، الذين عاشوا ظرفية نظرية سيتحدد فيها مفهوم الأدب ذاته ، وستطرح فيها مسألة أدبية النص الفلسفي . هذه الظرفية يجملها لنا موريس بلانشو ضمن «الحوار اللامتناهي» في قوله:

«إن الكتاب الرومانسيين بما هم يكتبون، يشعرون بأنهم الفلاسفة الحقيقيون، وأنهم ليسوا مدعوين إلى التمكن من الكتابة، بل إنهم مرتبطون بفعل الكتابة كمعرفة جديدة عليهم أن يتعلموا إدراكها بأن يصيروا على وعي بها». هذا الوعي بالكتابة هو في الوقت ذاته مقاربة لماهية الفكر والأدب، وهو ليس مجرد محاولة لصياغة نظرية جديدة في الأدب، وإنما هو النظرية نفسها كأدب.

سيتبين إذن أن كل محاولات فصل الفلسفة عن الكتابة، وتأكيدها بوصفها خطابا عن حقيقة تنطق بذاتها وتتمتع بامتيازات وتعفى من أهواء الكتابة، لا بد وان تصطدم بالتشكيل النصي للفلسفة. فالفلسفة تتحدد بنتاجها الذي يتحقق في الكتابة، وهي تخضع، مثل أي كتابة، للتدفق الدلالي غير المحكوم. مفاهيمها تستند إلى مجازات

متوارية لا يمكن أن تدرك خارج المجال النصي المتحقق. الكتابة الفلسفية كتابة. فهي إذن شكل وتراكيب واستعارات ولغة وتخييل. وما عملت الميتافيزيقا على تكريسه هو أن تنزه المفهومات عن كل تجسيد لغوي، إنها ما فتئت تمارس ما يسميه دريدا نوعا من «الإنكار» dénégation للغتها. و«حتى عندما كتبت فضد الكتابة». إلا أن ما تناسته هو أن الفكر يمر أيضا وربما أساسا عبر عمل اللغة حول اللغة، وأن الجدالات الفلسفية هي أيضا صراعات «شكلية»، أي صراعات من أجل فرض سيادة «أنماط استدلالية بعينها، و طرق برهانية بذاتها وتقنيات خطابية وتربوية معينة».

36. الانفصال وصلا

«هذا غريب لم يتزحزح عن مسقط رأسه، ولم يتزعزع عن مهب أنفاسه. وأغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيدا في محل قربه»

أبو حيان التوحيدي

لا تبدو أمرا يسيرا الاستجابة لما ينتظره منا جيل دولوز عندما يدعونا ألا نحاول فهم الترحال nomadisme والتفكير فيه بدلالة الحركة. فكأنه يطلب منا أن نتفهم أن يكون التنقل سكونا، والانفصال وصلا، والاغتراب ألفة، والهجرة عمارة. كأنه يدعونا أن نهاجر دون أن نبرح مكاننا.

لا يركب فيلسوف الترحال هذا المركب الصعب إلا تفاديا لما يدعوه «الانفصال الكاذب»، الانفصال «بثمن بخس»، وهو لا يستبعد الحركة الهوجاء إلا بحثا عن «الكثافات الساكنة».

فلا أحد في نظره أكثر تعلقا بموطنه من الرَّحَّال، لأنه لا يفتأ يتحايل كي لا يهاجر. انه لا يرتحل إلا رغبة في عدم مغادرة موقعه، لا يرتحل إلا انشدادا إلى موطنه وتعلقا به. إلا أنه يعلم أن الانشداد إلى الموطن ليس هبة تعطى، وإنما هو عناء وجهد وصبر ومقاومة. الرحال يتحدى المكان ولا يعطيه ظهره، انه لا «يولّي هاربا». فهو لا يُدْبر إلا لكي يُقبل. ولا يبتعد إلا «في محل قربه». انه لا ينفصل إلا وصلا واتصالا.

يدرك الرحال أن أضمن السبل إلى العمارة هو التنقل، وأحسن وسيلة للاقتراب هي الابتعاد، و أنجع طريق للتملك هي الفقدان، وأنجح كيفية للارتباط و الوصل هو القطيعة والانفصال، وأضمن طريق إلى التشبث بالهوية هو الاختلاف.

ليس الترحال خروجا وتيهانا وتنقلا سهلا يجر صاحبه إلى أن يسبح في فراغ لانهائي. وهو ليس رفضا لكل تجذر، ودفعا لكل وحدة، و إنكارا لكل هوية. انه خروج داخلي، وحركة مشدودة، وانفصال مرتبط، وتأصيل متجدد، وتشتت موحد، واختلاف متطابق. انه «سكون بخطى كبيرة».

يعرف الرحال أن موته في توقفه عن المقاومة وتخليه عن التحدي. انه ما ينفك يتجنب الاستقرار البليد، والاستيطان الخامل، والتعلق الرخيص بالثوابت. فهو يؤمن انه «لا يملك إلا المسافات التي تبعده»، فكأنما لا ينفك يردد مع ج. لوكيي : «هو ما ليس هو، وليس هو ما هو عليه».

37. ماوراء اليومي

يوضح ميشيل سير في تعليق له على كتابه الأخير، أن مقالات هذا الكتاب عبارة عن أحاديث طلبت منه إحدى الإذاعات أن يجريها مساء كل يوم تعليقا على أهم الأخبار لمدة شهر. ما تدعوه اللغة العربية «أخبارا» تطلق عليه بعض اللغات الأوروبية مستجدات nouvelles ، news . يصرح سير أنه كان يحاول خلال تلك الأحاديث أن يجيب عن السؤال : ما الجديد في مستجدات ذلك اليوم؟ الأمر الذي لم يكن يسيرا مادامت الأخبار والمستجدات، على حد قوله لا تأتي بجديد، و ما دامت «منذ أرسطو لا تخبر إلا عن أمرين لا تحيد عنهما هما المهول و المثير للشفقة». إنها لا تخبر إلا عن الحروب و الأهوال و الكوارث و الزلازل و الأوبئة و ..حوادث السير...

كان على الفيلسوف إذن أن يبحث «عما وراء الخبر»، و يحفر، رغما عن ذلك، عما هو جديد في المستجدات و الأخبار.

يذكرنا هذا المسعى بما كان رولان بارط كتبه تمهيدا لكتابه «ميثولوجيات» عندما لاحظ أن الأخبار تغرق في اليومي و تتآلف معه و تجعل منه أمرا طبيعيا «فتتناسى أن

اليومي ينتمي إلى التاريخ». الأخبار «تخلط بين الطبيعة و التاريخ».

حاول بارط إعمال الفكر «في بعض أساطير الحياة اليومية»، والبحث عما ليس يوميا في الحياة اليومية، **ووضع اليد**، فيما وراء ما يبدو طبيعيا، على التاريخي الذي يعتمل خلفه.

البحث عن الجديد في مستجدات لا تحمل جديدا لا يبعد كثيرا عن البحث عن التاريخ في ما يعلق بالأسطورة، أي، تحديدا، في ما يحاول الانفلات من الزمن التاريخي. انه البحث عن الزمني في ما ينحو نحو السرمدي.

فعندما تنصبّ الفلسفة على اليوميّ، و عندما تهتم بالصحافة و اللباس والرياضة و المأكل و المشرب و الإشاعة والإشهار و الكليب و..، عندما تتحول إلى **سيميولوجيا للحياة اليومية**، فذلك سعيا وراء الفصل بين «الطبيعة و التاريخ»، والبحث عن الجديد في المستجدات، و عن الغريب في الألفة، و عن التاريخيّ في الأسطورة، انفصالا عن الدوكسا، ووقوفا «ضد الراهن» واستعادة للزمن.

38.مجتمع استهلاك أم مجتمع رغبات؟

هل ما زلنا نعيش بالفعل «مجتمع الاستهلاك»؟ شكلُ سلعنا الجديدة، وعلاقتنا معها يوحيان أننا أصبحنا نخاف الاستهلاك، أو على الأقل أننا نستهلك متخوفين حذرين. بل لعلنا غدونا نتحاشى الاستهلاك، أو نتجاوزه. يعطي أحد الفلاسفة المعاصرين، توضيحا لذلك، مثال بيضة كيندرKinder التي يشتريها أطفالنا لما تحتوي عليه من مفاجآت. معظم الأطفال لا يكادون يأبهون بالشوكولاطة التي تغلّف اللعبة. يتعامل الأطفال مع هذا المنتوج فيما وراء الاستهلاك. إنهم ينظرون إليه متجاوزينه كموضوع استهلاك. ما يربطهم به منطق رغبة وليس منطق الاستهلاك.

كان النقد الماركسي، حتى في أحدث تجلياته عند هنري لوفيفر وغي دوبور، يعيب على المجتمع الاستهلاكي كونه «يشوّه» رغباتنا «الحقيقية» ويسلبها ويستلبها. والحال أن ما يكشف عنه منطق الرغبة اليوم هو أن المجتمع «الاستهلاكي؟» غدا بالضبط **يحاول إشباع رغباتنا: أي أنه يحول دون إشباعها**، فيجعلها رغبات ترغب في عدم الإشباع،

يجعلها رغبةً في عدم إشباع الرغبة، رغبة لا يشبعها موضوع، رغبة لا تعلق بموضوع، رغبة مفتوحة، لا ترغب في البيضة ، وإنما في ما فيها لا ينفك يثير المفاجأة.

39. الاعتقاد بالتفويض

يحكى أن صديقا زار عالم الفيزياء نيلز بوهر، ولاحظ سنبك فرس معلقا على باب منزله. فعبّر له عن اندهاشه من هذا الوجه الخرافي؟ أجابه بوهر: «طبعا، أنا لا أومن بمثل هذه الأمور، لكن، قيل لي إنها تعمل عملها حتى وإن لم يكن لنا إيمان بها».

لا ينكر بوهر الاعتقاد الخرافي، وإنما يتبرأ منه. عوض أن يتحمل مسؤولية اعتقاده، يجعله اعتقادا بالتفويض ويسنده إلى «الهو» المجهول. يقبل أن تكون له اعتقادات، لكن بتوسط الآخرين. لا «يستبطن» الاعتقاد، وإنما يكتفي بأن يراه يعمل عمله بعيدا عنه.

هذا التبرؤ، هذا التفويض، هذه الموْضعة، هذه الآلية التي «تطرد» الاعتقاد خارجا عن الذات بعيدا عنها دون أن تلغيه أو تتنكر له، أليست هي ما يطبع الاعتقادات اليوم، الخرافي منها وغير الخرافي، السياسي منها وغير السياسي، المذهبي منها وغير المذهبي؟

كثيرون هم اليوم الماركسيون بالتفويض، والقوميون بالتفويض، و«الرجعيون» بالتفويض، و«التقدميون» بالتفويض، و«المشعوذون» بالتفويض. نادرا ما تجد من يجهر لك باعتقاده وولائه الصريح لمذهب فلسفي أو تيار سياسي، أو عقيدة بعينها. إلا أنك إن تابعت أسلوبه في التحليل، والمفهومات التي يستخدمها والأفكار التي يقيم عليها أدلته، لما تعذر عليك أن تشتم في ما يقوله معالم عقيدة بعينها، ومع ذلك فلن تستطيع بسهولة أن تنزع منه تبنّيا صريحا لهذا الاعتقاد أو ذاك. كل ما يمكن أن تسمع منه أنه، هو أيضا، قيل له إن هذا الأسلوب بعينه، والمفهومات التي يستخدمها، والأفكار التي يقوم عليها، كل ذلك «يعمل عمله» حتى وإن لم يكن له هو نفسه إيمان به واعتقاد صريح.

40. عن الإخفاء إظهارا

نقرأ في اللسان في بابي السر والإخفاء: «أسر الشيء: كتمه وأظهره... سررته:

كتمته، وسررته: أعلنته». «خفا البرق خفوا: لمع. خفا الشيء خفوا: ظهر... خفي الشيء، أخفيته: كتمته، وخفيته أيضا: أظهرته وهو من الأضداد».

الإخفاء إظهار: لا يعني هذا فحسب أن التحجب هو كيفية من كيفيات الظهور، وإنما أن كل تحجب هو إبراز وكشف وإظهار. في هذا المعنى نفسه أثر عن هيراقليط قوله: «إن ما يميز الظهور هو الاختفاء». يعني هذا بطبيعة الحال أن كل كشف وإظهار هو أيضا تحجب واختفاء.

تلك هي إحدى الدلالات التي يعطيها ميشال فوكو للسيمولاكر، الذي يعني من بين ما يعنيه: «تمثيل شيء ما، من حيث إن هذا الشيء يفوض أمره للآخر، من حيث انه يتجلى ويتوارى في آن».

قوة ظهور الأشياء إذن، وهي ما أطلق عليه الإغريق اسم الوجود، تختفي لتفوّض أمرها، و«ترسل» ممثلا عنها يمثلها بجميع معاني الكلمة بما فيها القدرة على التشبه simulation التي تجعل الأمور تتشابه على المدرك.

هذه «المسرحة» التي تسدل الستار حتى إن رفعته، وتميط اللثام حتى إن وضعته، وتلبس الحجاب حتى إن نزعته تطال الكائن في جميع أبعاده، وهي التي تتحكم في إنتاج المعاني وتحديد الدلالات.

في هذا الصدد بيّن ماركس أن ما تخفيه السلعة هو ما تعرضه من حيث إنها سلعة، أي عمل مبذول. مثلما بيّن نيتشه أن ما يضمره القول هو سؤاله ذاته، ذلك السؤال الذي تضعه الجنيالوجيا التي تسأل من يتكلم «وراء» النصوص؟ مثلما بيّن فرويد أن ما يخفيه النص الظاهر للحلم هو عمل الاختفاء والتستر ذاته، ذلك العمل الذي يهدف إلى أن نظهر الحلم كما لو كان "ظاهرة" تافهة لا قيمة لها ولا معنى.

نحن إذن على خشبة مسرح يعج بالبدائل والنظائر، مسرح للخدعة فيه نصيب من الحقيقة، وللمظاهر فيه قوة الأعماق.

41. عندما تغدو الإيديولوجيا أصل العدمية

خلال برنامج شيق بثته إحدى القنوات التلفزيونية العربية عن «قرن من

السينما المصرية»، عزا أحد المخرجين المصريين ضعف الإنتاج الحالي إلى كون السينما، وكون الثقافة بصفة عامة، تفتقد ما عبر عنه بـ«الهاجس»، مشيرا إلى غياب فلسفة عامة موجهة وخيط هاد، ليستخلص متمنيا أن يعمل مفكرونا على إرشادنا إلى «طريق»؟

لو أننا توجهنا بالسؤال ذاته إلى ناقد روائي أو ناقد تشكيلي، أو حتى إلى ناقد شعر، فربما لن نبتعد كثيرا عن الجواب نفسه، وربما رد هؤلاء أيضا ضعف الإنتاج الحالي إلى غياب خيوط موجهة وإطار فكري عام.

لن يعزو هؤلاء قضية السينما والكتابة والتشكيل إلى قضايا السينما والكتابة والتشكيل، وإنما إلى قضية الثقافة والتوجه الفكري العام. **فالجزئي لا يجد تفسيره هنا إلا في الكلي، ولن تتخذ الأشياء معناها إلا إن هي حشرت ضمن منطق عام.**

هذه هي التركة التي ورثناها عن الإيديولوجيات الكبرى التي، حتى إن بدا أنها توارت، أو كما يقال «ماتت»، إلا أنها ما زالت تفعل فعلها. فهي ما يجعلنا نرى **الجزئي «عاريا»** ما لم يحشر ضمن الكلي، وهي ما يجعل الحدث غير ذي معنى ما لم يجد دلالته ضمن حركة تاريخية كبرى تخضع لمنطق **موحّد** وتسعى نحو **غاية** بعينها، وهي أخيرا ما يعطلنا عن العمل في انتظار ظهور «خيط رابط ودليل موجه».

وحده التحرر من بقايا الإيديولوجيات هذه هو الكفيل بأن يعيد للحدث قوته، ويعيد للجزئي كثافته، ويعيد إلينا القدرة على تشخيص الواقع، والوقوف عند جزئياته واعتبار أن قضية السينما هي، أولا وقبل كل شيء، «السينما وقضاياها».

42. بلانشو وحياد الشائعة

إذا كان الخبر في حاجة إلى وسائط لبثه، إلى حامل ينقله، فإن الشائعة، كما يقول بلانشو، «لا حامل لها». يمكننا أن نطّلع عليها دون أن نطالعها. فهي لا تُنقل عن مصدر بعينه، موثوقا به أكان أم غير موثوق. إنها من باب «ما يقال». كأنها تتولد عن ذاتها، «فهي، على حد قول بلانشو، تتمتع بقدرات ذاتية. وهي ليست في حاجة لمن يفرضها ولا لمن يتحمل مسئوليها. إنها لا تتوخى إلا الذيوع والانتشار، ولا تبحث عن أداة تعبير تفصح عنها، ولا عن وسيلة إثبات تؤكد صحتها».

ذلك أن قوتها ليست في مضمونها، لا في صدقها ولا في كذبها. فهي تتنقّل في فضاء يوجد «خارج الصدق والكذب»، وهي «لا تستمد قوتها من قوة ما تقوله، وإنما من كونها تنتمي إلى فضاء كل ما يقال فيه قد سبق قوله، وسيستمر، و لن ينفك يقال. ما أعلمه عن طريق الشائعة لا بد أنني سمعته من قبل: إنه ما يتناقل. وبما هو كذلك، فهو لا يتطلب فاعلا من ورائه، ولا ضامنا، وهو لا يقتضي تأكيدا وتمحيصا».

ما يهم في الشائعة ليس ما تخبر به وعنه، وإنما الصدى الذي يعقب انتشارها، ما يهم هو ما يتولد عن ذيوعها من ردود أفعال. بهذا المعنى، فحتى إن لم تتصف الشائعة بما يتصف به الخبر الذي ينقل عبر وسائط، ويحمل مضمونا ينقل عن مصدر معروف، ويمكن التأكد من «صحته»، حتى إن لم تتصف الشائعة بكل هذه الأوصاف، فهي، مع ذلك تظل أداة إخبار، إنها تجس نبض من تذيع بينهم، فتخبر، لا عن أحوالهم، وإنما عن أحلامهم وتطلعاتهم.

و على رغم ذلك فان بلانشو يصر أن يرى أن الشائعة "تتنقل ضمن حركة محايدة"، أي حركة لا تشدها رابطة "إلى أي كان ولا إلى أي شيء". لكن على عكس ما يذهب إليه بلانشو هنا فربما دخلت الشائعة في علائق، وربما "انشدّت إلى شيء"، و ربما تولدت عنها مفعولات من شأنها لا أن تعمل على الإخبار عن الواقع، وإنما أن تساهم في تشكيله وتوجيهه، وربما حتى في صنعه.

43.مسلمات الموقف السّاخر

ما هي مسلمات المأخذ السّاخر للأمور؟

المسلمة الأولى والأساسية هي أن الأمور ليست بالضرورة التي تدّعيها، وأنها محكومة بالجواز، أي أنها كان يمكن أن تكون على غير ما هي عليه.

المسلمة الثانية، وهي تتأسس على الأولى، هي أن الأمور لا تتحكم فيها عقلانية مطلقة، هناك دوما جواز يتلبس الضرورة، ولامعقول يتلبس المعقولية.

المسلمة الثالثة هي أن المأخذ السّاخر يفترض دوما خبثا وراء توليد الدلالات، يفترض سوء تفاهم أصليا: إنه يسلم بأن الدلالات نتائج جهد وعراك و«عنف»، وأنها

بنات الليالي المعتمة، وأنها لا تُعْطانا في نور أول صباح.

تقوم على هذا مسلمة رابعة وهي أن المأخذ السّاخر للأمور لا يمكن أن يكون إلا مأخذا نّقديا. تتنافى السخرية تمام المنافاة مع الوثوّقية والاْعتقاد الراسخ. لذا فهي تتجند لفضح الوقار الكاذب للفكر الوثوقي، وكشف جدّيته الخداعة، لتجعله يفقد وثوقه وثقته بنفسه، ويخرج عن «صوابه».

المسلمة الخامسة هي أن المأخذ الساخر مجال المفارقات: فهو يجمع بين عدة متناقضات: إنه في الآن نفسه مرح ومأساة، سكون وحركة، معنى ولا معنى ، شك ويقين، عقل ولاعقل...

لا يعني ذلك على الإطلاق أن المأخذ الساخر مأخذ مستهتر، مأخذ عدمي يسقط في «هاوية الأعماق التي لا أساس لها»، إنه على العكس من ذلك، «فن التفردات الحرة التي تنشد الأعماق المسطحة، فن التفردات الرحالة والنقاط العشوائية التي لا تنفك تتنقل» حيث يلتقي المعنى واللامعنى ليكفا عن التعارض التقليدي بينهما كي يدخلا الحضور المشترك **للنشأة الساكنة**.

44. هل انفصلنا عن 11 سبتمبر؟

حاول البعض الإجابة عن هذا السؤال ساعيا إلى قياس المسافة التي تفصلنا عن «حدث القرن» عن طريق رصد «الانجازات» التي حققتها الأطراف المتصارعة. إلا أن ما يبدو هو أنه لم يتوفق لا في إثبات نجاح انجازات ما يسمى «الحرب على الإرهاب»، ولا حتى في إثبات تحول نوعي في الأعمال الإرهابية. والظاهر أن هذا «التوقف التاريخي» لايرجع أساسا لما بعد الحدث وما تمخض عنه، وإنما لطبيعة الحدث ذاته. فهذا الحدث ليس من تلك الأحداث التي تتوارى بمجرد أن تحدث وتغدو ماضيا تظهر نتائجه في المستقبل، وإنما هي من الأمور التي تحدث «**على التراخي**»، فتبدو دوما كأنها لم تحدث بعد، لذا فان أنماط الزمان التقليدية لا تفي بتصنيف وقائعها وترتيبها الترتيب الكرونولوجي .

لعل هذا ما يفسر كون ما سمي «حربا على الإرهاب» يبدو وكأنه يراوح مكانه، كما أن العمليات تبدو متكررة لا يكاد متتبعها يتبين مسافات مقطوعة، وانجازات محققة،

وتطورا ملحوظا.

فسَّر البعض ذلك بأن الخصم في هذه الحرب «بلا عنوان»، وأنها حرب مع مجهول. إنها حرب بين طرف يَرى وآخر لا يُرى، بين طرف معروف وآخر يتعذر تحديده. وهذا ما مكن البعض الآخر من أن يتحدث عن حرب يخوضها «مزيج من الأشباح والبشر» .

لو أن الأهداف المتوخاة من هذه الحرب كانت واضحة مرسومة لربما سهل علينا قياس البون الذي يفصلنا عن «الحدث الأعظم» بقياس مدى اقترابنا من الهدف المتوخى. والحال أن هذه الحرب لا تبدو عند الطرفين كليهما هادفة إلى مرمى بعينه. ولعل هذا هو مصدر شعورنا أمامها بتكرار متواتر لعمليات متشابهة. خصوصا وأن هذه العمليات لا تنتهي بتحقيق مطالب ووصول الى أهداف. إنها تبدو عمليات لا تستهدف هدفا بعينه، عمليات عارضة، ليست وراءها مبررات «معقولة»، ولا يضبطها منطق. وربما لهذا السبب يتعذر تبين معاني تلك العمليات. فهي عمليات تحدث كي تحدث. مرماها لا يوجد خارجا عنها.

وعلى رغم ذلك فقد حاول البعض إيجاد منطق خفي يثوي وراء ما يجري من عمليات وعمليات مضادة فتحدث عما أسماه «حرب أفكار»، وقال «إن ما اتسمت به حرب الأفكار هذه هو الإطلاق»، مشيرا إلى التصريحات التي تجعل من هذه الحرب «حرب الخير ضد الشر» عند طرف، و«حرب الفسطاطين» عند الآخر. إلا أن حرب الأفكار وحرب الإيديولوجيات تفترض رؤية معينة للتاريخ، تفترض «منطقا للتاريخ» يتبين معناه واتجاهه فيحاول الدفع بحركته، والحال أن ما يبدو هو أن الأطراف جميعها لا تصدر عن إيديولوجيا تستهدف تغيير العالم، وتحقيق غاية التاريخ. فالأمر لا يتعدى محاولات متكررة للتسبب في عثراته من غير استهداف غاية و تحقيق انجاز وقطع مسافات، اللهم إن اعتبرنا هدفا كونها تجعلنا نعيش حالة طوارئ مستديمة في انتظار عمليات قد تأتي وقد لا تأتي.

45. في الأزمة من جديد

يرتبط مفهوم الأزمة في أذهاننا بمعان لا تكاد تفترق. فالأزمة هي دوما في نظرنا

حالة عبور وانتقال، إنها دوما «أزمة عابرة». صحيح أنها خلل واختلال، بل هزة ورجة، غير أنها سرعان ما تتدارك نفسها وتستقر في توازن جديد تعود بفضله المنظومة إلى العمل بشكل طبيعي.

ثم إن الأزمة هي حالة مرض. وهي، ككل الأمراض، لها مسبباتها وأعراضها وطرق تشخيصها ووسائل علاجها.

وأخيرا ترتبط الأزمة في أذهاننا بالشح والندرة. الأزمة هي قلة الإنتاج وندرة الإبداع.

مجمل القول إذاً إن المفهوم المترسخ عن الأزمة هو أنها حالة سلبية ظرفية عرضية، فهل الأزمة من الرخاوة بحيث لا تتمتع إلا بهذا الوجود الذي يكاد يلامس العدم؟

كتب بارط ذات مرة: «منذ أن بدأت أمارس عملي الثقافي وأنا أسمع عن أزمة: أزمة نشر، وأزمة نقد، وأزمة قراءة، وأزمة إبداع، وأزمة رواية، وأزمة شعر، وأزمة سينما...». وعلى رغم ذلك، يعترف بارط نفسه بأن كل هذه الفنون والأجناس لم تعرف قط الازدهار الذي عرفته خلال حياته.

الظاهر إذاً أن الأزمة لا تكون دوما عابرة، وأنها مقامات وليست مجرد أحوال، بل إنها غالبا ما تكون أزمة مستأنفة. إلا أن الأهم هو أنها لا تعني بالضرورة شح الإنتاج ولا ندرة الإبداع.

إذا سلمنا بأن كل تشكيلة اجتماعية متفاوتة المستويات ، وأن زمان السياسي ليس بالضرورة هو زمان الاقتصادي، ولا هو بالأَوْلى زمان الثقافي، تبيّن لنا أن الأزمة لا يمكن أن تكون إلا قطاعية، وأنها قد تكون عسرا ووبالا على مستوى، لكنها تكون يمنا وبركة على آخر. لنتذكر المجتمع الإسلامي خلال القرن الرابع الهجري بأزماته السياسية والاقتصادية المتلاحقة كما وصفها ابن كثير على سبيل المثال، ولنتذكر أيضا الازدهار الفكري الذي عرفه القرن. ولنا في تاريخ أثينا، وتاريخ أوروبا الحديثة كثير من الأمثلة على الازدهار الفكري الذي عرفه ما نعت بفترات الأزمات.

إذا لم تكن الأزمة علامة على شح وندرة فعلام تدل إذاً؟ لو نحن وجهنا السؤال لبارط نفسه وسألناه ماذا يعني عند الحديث عن أزمة الرواية؟ لأجاب: «إن ذلك يعني أننا لم نعد نضع كلمة رواية عندما يتعلق الأمر بالروايات، لكن بإمكاننا أن نضعها عندما لا يتعلق الأمر بالرواية».

لا تعني الأزمة إذاً عدم إبداع الرواية، وإنما عدم ملاءمة ومواكبة جهازنا النقدي لمستجدات الكتابة. ولا يظهر أن الأمر مقتصر على الإبداع الأدبي وحده. فعلى سبيل المثال، عرفت الرياضيات بمختلف فروعها خلال القرن التاسع عشر أزمات متلاحقة طالت في البداية ميدان الهندسة بظهور الهندسات اللاأوقليدية، وانتهت بما عرف بأزمة الأسس وظهور الجبر الحديث. حينما ظهرت الهندسات اللاأوقليدية لم يكن هناك شح هندسي، بل وفرة هندسية. وتبين أنه يكفي تغيير مصادرة بعينها من مصادرات أوقليدس لإقامة هندسة مخالفة. إلا أن الذي اتضح هو أن الجهاز المفهومي الإبيستملوجي الذي كانت تقوم عليه الهندسة الأوقليدية بمفهومها عن الحقيقة الرياضية والبديهية الرياضية، لم يعد بإمكانه أن يعمل إلى جانب الهندسات الناشئة. الأزمة إذاً لم تكن تكمن في الندرة، وإنما في كوننا أصبحنا نسمي حقيقة هندسية ما لم يكن أوقليدس ينعته كذلك. أليس هذا أيضا ما يسمى اليوم أزمة شعر، وأزمة سنيما وأزمة تشكيل، حيث أصبحنا نسمي قصيدة، وفيلما ولوحة ما لم يكن غيرنا يجرؤ أن يسميه كذلك؟

46. في التملك الفكري

كان أستاذنا المرحوم نجيب بلدي يلجأ إلى لغته المصرية الدارجة ليقرّب إلينا مفهوم القصدية عند هوسرل فيردّد: «الإنسان بَرّا»، مجملا في عبارة وجيزة مختلف الانتقادات التي وجهها هوسرل للنظريات التقليدية عن الوعي، ليعمل على «تطهيره» وإفراغه وجعله «دون محتوى».

بفضل تلك الانتقادات «صفا الوعي، كما أوضح سارتر، وأصبح صافيا مثل ريح شديدة، لا يشوبه شيء إلا حركته ليخرج عن ذاته.. فالوعي لا داخل له، ليس الوعي إلا ما فيه خارج. إنه سلسلة من الانفجارات ترمي بنا من ورائها في غبار العالم الجاف». الوعي ظاهرة فيزيائية وليس أبدا ظاهرة بيولوجية غذائية.

القول إن الإنسان «بَرّا» هو رد فعل ضد ما كان سارتر أطلق عليه «فلسفة الالتهام»، أي تلك الفلسفات «الغذائية» التي تنظر إلى الفكر كما لو كان «عنكبوتا يجذب الأشياء إلى نسيجه فيغلفها بلعاب أبيض ويبتلعها ببطء فيحولها إلى طبيعته هو». هنا يغدو

الوعي قدرة على «التهام الأشياء»، ويصبح الفكر إدخالا واستيعابا وتمثلا وامتلاكا.

يحتفظ نيتشه على هذه الاستعارة الغذائية عندما يتحدث عن التفكير فيربطه بـ«فن الاجترار». لكن الفارق الأساس عند نيتشه هو أنه يجعل الالتهام حركة معقدة لا تكتفي بأن ترى الوعي قدرة على الاستيعاب والإدخال، وإنما تجعل الهضم فعلا وانفعالا، وتنظر إلى التملك على أنه تلفظ، وإلى التذويت على أنه موضعة، وإلى الملكية على أنها فقدان.

لا بناء هنا إلا بعد حفر، ولا اتصال إلا بعد انفصال، ولا إعجاب إلا بعد تعجب.

لن يغدو تملك الأفكار، والحالة هذه، مجرد امتداح بريء يستعرض ما أنجزه «المفكرون العظام»، وإنما هو عمليات مشاغبة وتشويش ما تنفك تخلق أزمات بين الفكر وبين ما يعرض له وما يعرض عليه.

47. القصد من العودة إلى القصدية

أشكر الأخ الجباعي جزيل الشكر لما أولاه من عناية كبيرة لمقالتي الصغيرة في التملك الفكري. ولا شك أن من شأن الحوار أن يسمح لكل منا أن يوضح لنفسه ولغيره بعض القضايا التي لا بد وأن تظل مستعصية في مثل هذا الشأن.

لا بد وأن أشير في البداية إلى أن الدافع الذي حثني على العودة إلى استعمال استعارة الغذاء والالتهام في الفكر الفلسفي تعبيرا عن التملك الفكري ما نلحظه، حتى عند بعض كتابنا الأقرب إلى «العقلانية» و«الحداثة» من انتهاج سبل في الكتابة والتفكير لا تبعد كثيرا عن المناهج التقليدية في اعتمادها طرقا لتناول الأفكار تعتبر«التملك الفكري» نوعا من الـ«تمثل» بالمعنى البيولوجي للكلمة assimilation وهو معنى لا يبعد كما نعلم عن استعارة الغذاء.

من أجل هذا عرجت على المسألة بالعودة لمفهوم القصدية، غير قاصد من ذلك خلخلة لمفهوم الوعي، إذ أنني أدرك قصور المساهمة الفينومنولوجية في ذلك، وإنما محاولة لاستبعاد كل نزعة ذهنية mentalisme. ولا يخفى ما ساهمت به فكرة القصدية من القيام ضد كل «نزعة ذهنية»، بل وكل نزعة «سيكولوجية». سعى هوسرل إلى أن

ينبهنا أننا «لا نستطيع أن نذيب الأشياء في الوعي»، وأن الوعي، كما أوضح سارتر، خروج واندفاع. إنه فيزياء وقذف وانفجار وليس بيولوجيا وتغذية والتهام: «فإذا حدث ما لا يمكن حدوثه ودخلتم في وعي ما يأخذكم الدوار ويقذف بكم إلى الخارج... لأن الوعي لا داخل له... وإن هروبه الدائم هذا ورفضه أن يكون جوهرا، ذلك هو ما يجعل منه وعيا. تصوروا الآن سلسلة مترابطة من الانفجارات تنزعنا عن ذواتنا، ولا تترك لذواتنا الوقت كي تتشكل خلفها، بل على العكس من ذلك، ترمي بنا من ورائها في غبار العالم الجاف، فوق الأرض الصلبة، وبين الأشياء، تصوروا أننا ألقي بنا هكذا، عندئذ تكونوا قد أدركتم معنى القصدية...: كل شيء موجود في الخارج، كل شيء، حتى نحن أنفسنا، في الخارج، في العالم ، بين الآخرين، إننا لا نكتشف أنفسنا في عزلة ما، بل في الطريق، في المدينة، وسط الجماهير، شيئا بين الأشياء، أناسا بين البشر». الإنسان «برّا».

أما القول بحدود مفهوم القصدية، وبأن الوعي لا يمكن مع ذلك أن يُعرّف بقدرته الانعكاسية، وبقدرته على أن يَعرف ذاته في شفافية حضوره لنفسه، وبأنه لغز وغموض ولاوعي، وأنه بالتالي جهد وحركة وغزو، فتلك مسائل أخرى لن نتبينها إلا بالتفتح على «فلسفات الشك» من تحليل نفسي وماركسية، و ربما ضد الفينومنولوجية.

48. الحرب على الإرهاب .. بعد ست سنوات؟

لعل أهم خصوصيات ما سمي حتى الآن، حرب إرهاب هو أن هذه الحرب تكاد تراوح مكانها، ليس ذلك لتشابه العمليات المتكررة، ولكن ربما لأن المتتبع لها لا يكاد يملك وسيلة لقياس التطور الممكن أو المسافات المقطوعة، والانجازات المحققة. ولعل أهم أسباب ذلك هو كون هذه الحرب هي أساسا حربا مع المجهول: فـ«العدو» هنا لا يرى ولا يعرف. أو على الأقل لا يمكن ضبطه وتحديده. ربما لهذا السبب تحدث البعض عن حرب يخوضها «مزيج من الأشباح والبشر».

ثم هي حرب لا تستهدف غايات واضحة و أهدافا محددة نستطيع بالرجوع إليها أن نقيس المسافات المقطوعة و العمليات المنجزة، فكأنها لا تستهدف إلا ذاتها: فغالبا ما تنتهي العمليات التي تنطوي عليها دون تحقيق مطالب ولا وصول إلى غاية. فكأنما هي

مجرد أحداث طارئة، أحداث عارضة. لعل هذا ما يفسر عجزنا عن إيجاد مبررات معقولة لـ«العمليات الإرهابية». فالهدف والدافع لا يوجدان خارج الحرب ذاتها.

بهذا المعنى ربما لا يصح الحديث عن معان لتلك العمليات. تَحدَث البعض عما أسماه «حرب أفكار»، وقال «إن ما اتسمت به حرب الأفكار هذه هو الإطلاق»، مشيرا إلى التصريحات التي تجعل من هذه الحرب «حرب الخير ضد الشر»، أو «حرب الفسطاطين». وعلى رغم ذلك، فإن حرب الأفكار، حرب الإيديولوجيات، تفترض معنى للتاريخ و اتجاها له، وتنبؤا بغايته وتخطيطا للدفع بحركته، تفترض «منطقا للتاريخ»، و الحال أن ما يعوز الإرهاب بالضبط هو المنطق، منطق التاريخ وأيضا منطق الفعل، و ربما حتى منطق القول.

49. البروليتاري والفقير

من جملة الصور التي نقلتها بعض الشاشات العربية بمناسبة فاتح ماي صورتان: صورة متظاهرين يلوّحون ببعض المواد الغذائية، و صورة ذلك المتظاهر الذي يظهر للكاميرا ما تبقى في جيبه من جنيهات وهو يقسم بأيمانه أن ذلك كل ما يملكه. تكاد هذان الصورتان توجزان مختلف «الشعارات» التي رفعتها معظم تلك المظاهرات. فهي لم تعط الأولوية للسياسي و لا للنقابي على ما عهدناه في مثل هذا اليوم، بل ركزت على قضايا القوة الشرائية و الغلاء و«العيش». إنها لم تسجل احتجاجات «**البروليتاري**» ومطالبه، وإنما أ ظهرت وجه «**الفقير**».

كان رولان بارط كتب تحت عنوان «الفقير والبروليتاري» تعليقا على فيلم تشارلي شابلن «الأزمنة الحديثة» مبينا أن شارلو لم يفتأ ينظر إلى البروليتاري من خلال سمات الفقير. وإذا كان ذلك ما أعطى مشاهد الفيلم قوة وأهمية، إلا انه شكل في الوقت نفسه لبسه السياسي. ففي هذا الفيلم لم ينفك شارلو يلامس موضوع البروليتاري من غير أن يتناوله تناولا سياسيا. فما يعرضه هو البروليتاري وهو مازال لم يع بعد وضعه الطبقي.. انه يعرض علينا فقيرا تحدده الطبيعة المباشرة لحاجياته، و تَوقّفُه الكلي على أسياده(وهم أوّلا رجال الأمن، ثم الأثرياء). فهذا الإنسان الغارق في جوعه يظل على الدوام دون

الوعي السياسي. صحيح انه حِرفي متمرد على الآلة، «لكنه مازال عاجزا عن إدراك الخلفية السياسية لكل ذلك، و المطالبة بنهج استراتيجية جماعية». فلسنا هنا مطلقا أمام العامل الملتزم الذي يخوض صراعا واعيا بتأطير نقابي واستلهام حزبي، وذلك خدمة لقضايا العمال أنى كانوا، وإنما أمام «بروليتاري خام»، أمام فقير شعاره رغيف و«عيش»، بل أمام فقير لا شعار له.

هذا الالتباس السياسي الذي يطبع الفيلم ليس نقيصة في أعين بارط بطبيعة الحال.. لأن عظمة الفيلم في نظره هو أنه لم يسقط بعد في عيوب الأشكال الفنية اللاحقة التي أبرزت «البروليتاري» كي تجعلنا ندرك بؤسه وحرمانه. إلا أن قيمة فيلم شارلو تكمن في أنه اكتفى بتصوير «الفقير» فمكننا من «**أن نرى شخصا لا يرى، وتلك هي أفضل طريق لأن نرى بوضوح ما لا يراه**».

ولكن ألا تكمن قيمة الفيلم كذلك في كونه مازال إلى اليوم قادرا أن يعبر عن واقع الحال ، خصوصا بعد عودة «الفقير» إلى الواجهة، لا لكي يرفع الشعارات من أجل عمال العالم، و إنما ليطالب بـ «عيش» يمكنه من الاستمرار في العيش؟

50. نقد العقل الغذائي

في الفصل الثاني من كتاب **هو ذا الإنسان**، حيث يحاول نيتشه أن يجيب عن السؤال: لماذا كنت عليما إلى هذا الحد؟ لا نلفي توقفا عند ما يمكن أن يكون مصدر علم ومعرفة، ولا نجد حديثا عن مصنفات ومفكرين، وإنما عما يُمَكّن الفكر من أن يبلغ أعلى قواه. لكن ما يجعل الفكر يبلغ أعلى قواه ليس هنا تنظيما للمعارف ومناهجها، ولا هو مجاهدة روحية، وإنما هو «تدبير للجسد»، وانتقاء لفضاءات الإقامة، وضبط لأوقات الاستراحة ومراعاة لنظام التغذية.

يحتل نظام التغذية هنا الدرجة الأولى إلى حد أن نيتشه يجعل من قضية التغذية أم القضايا. يقول في مستهل الفصل «هناك مسألة تبلغ أهميتها عندي مبلغا خاصا يتوقف عليها مصير الإنسانية جمعاء أكثر مما يتوقف على أية حذلقة لاهوتية، تلك هي قضية نظام التغذية. ويمكن أن نصوغها على النحو التالي: كيف يتوجب عليّ أن

تكون تغذيتي أنا على الخصوص، كي أبلغ أعلى قواي؟ أقصد هنا القوة بالمعنى الذي كانت القرون الوسطى تعطيه للكلمة، أي القوة vertu قبل أن تنزل إلى مرتبة الفضيلة الأخلاقية».

إن «الحذلقات اللاهوتية» انصبت على كل الروحانيات من غير أن تعير انتباها إلى «روحانية الجسد». لقد نسيت تلك الحذلقات أن الجسم مشدود إلى إيقاعات العمل والاستراحة، مشروط بالفضاءات التي يرتادها، وأنه ما يفتأ يتجرع سموم العادات الغذائية والقواعد الأخلاقية.

وما «المسخ» الأخلاقي الذي عرفه لفظ الـ vertu إلا دليل على مدى «التهذيب»الذي خضعت له القوة الحيوية، وعلى ما فعلته الإتيكا بالديتيتيكا والإستيتيكا، كما أنه علامة على ضرورة القيام بـ"نقد للعقل الغذائي لأن «الغياب المطلق للعقل داخل المطبخ هو الذي يكمن وراء ما عرفه تقدم الكائن البشري من تعثر لكل هذه المدة الطويلة».

51.هل العالم في طريقه نحو التيامن؟

لو اقتصرنا على الوقوف عند كثير من الأقطار الأوروبية، بله حتى بعض دول الجنوب، للَمسنا تفكّك كثير من أحزاب اليسار. إلا أننا إن حاولنا أن نفهم الظاهرة بالوقوف عند كل قطر على حدة لضعنا في التفسيرات الجزئية، ولاقتصرنا على رد المسألة إلى صراع القيادات وتنازعها على أخذ زمام الأمور. هذا، على أية حال، ما يبدو أن المحللين الفرنسيين والألمان، سواء من داخل القيادات اليسارية، وحتى خارجها، يرتئونه بصدد ما تعرفه أحزابهم من عجز وتفكك. والأمر لا يكاد يكون مخالفا عند بعض دول الجنوب التي كانت تعرف حتى اليوم تشكّل بعض الأحزاب اليسارية القوية.

بيد أن انتشار الظاهرة وعموميتها، يجعل كل تحليل جزئي «محلي»، وخصوصا إذا كان يقتصر على تفسير السياسي والاقتصادي بالاقتصار على «نظرية المصالح» وحدها، يجعله عاجزا عن فهم الظاهرة، وبالأحرى تفسيرها.

ويبدو أن لا محيد لنا من أجل ذلك، أن نأخذ بعين الاعتبار أمرا أساسيا آخر يتخذ الشمولية نفسها، وأعني ارتباط تفكك أحزاب اليسار بظاهرة عامة أخرى هي اتساع

الشروخ التي تفصل فئات المجتمع، وانحدار الطبقات الوسطى في أغلب البلدان. حينئذ يبدو عجز أحزاب اليسار عن الاحتفاظ بقوتها وتماسكها وقدرتها على تحليل الواقع والفعل فيه، وعلى الصمود أمام صعود الأحزاب اليمينية، مفعولا ونتيجة، إن لم نقل تجليا من تجليات المد العولمي الذي يجعل "خصامات العشاق" التي تعرفها كثير من أحزاب اليسار، وليس الفرنسي وحده، مجرد قشرة تخفي لب المشاكل وتحجب حقيقة الأمور.

52. بين السياسة و السياسي

كي لا نذهب مع الذين يميّزون في الحياة البشرية بين الأخلاق من جهة، والسياسة من جهة أخرى، أو بين الفكر من ناحية، والعمل من ناحية ثانية، لنكتف بالتمييز بين رؤيتين: رؤية ترى الإنسان منغرسا في السياسي، وأخرى تنظر إليه على أنه «محشور» في السياسة، منخرط فيها. رؤية سقراطية، وأخرى ماكيافيلية.

سقراط ينصح: «كن كما تتمنى أن تظهر للآخرين»، أما ماكيافيلي فيقول: «اظهر كما تتمنى أن تكون».

سقراط يقول: اظهر لنفسك كما تتمنى أن تظهر للآخرين. وهو يجعل الفاعل هو المشاهد، والمراقِب هو المراقَب، فيوحّد بين الفاعل ومن يرى الفعل، يوحّد بين الباطن والظاهر، بين السياسة والأخلاق. وعندما يُظهر على الساحة العمومية، أمام «العموم»، ما يعتقد أنه مطابق لضميره وباطنه، فهو لا يسعى إلى أن يكون ما يريد الآخرون أن يكونه، بل على العكس من ذلك، يريد أن يقنع الآخرين بأن يكونوا على نحو ما يظهر هو عليه.

أما ماكيافيلي فما يهمه هو السياسة لا السياسي، والشيء العمومي في نظره هو أساسا مظاهر، وليس نيات ومقاصد وضمائرا. ليس المهم في نظره ما أنت عليه. ليس للأمر كبير أهمية بالنسبة للسياسة، حيث ما يهم هو المظهر لا «الوجود» الحقيقي. إذا تمكنت من أن تبدو أمام الآخرين ما تتمنى أن تكونه، فإن هذا كل ما يطلب منك. لذا فهو ينصح: «ينبغي أن يعرف عنك أنك رجل صادق، وإلا فلن تكون موضع ثقة. وعلى

أية حال فستضطر أن تكذب من حين لآخر، آنذاك سيكون بإمكانك أن تكذب بسهولة، ومن موقع قوة».

يعيش السقراطي على الوهم الدائم بأن الظاهر صورة عن الباطن، وهو يقيم تصوره للحياة البشرية على ثنائية الوجود/المظهر، أما الماكيافيلي فهو يعتقد أن ما يظهر ليس تجليا لما يُضمَر، و أن الأفعال البشرية «تنضح بما فيها».

53. ماي 68 آخر، هل هو ممكن؟

نوعان من حركات التمرد والاحتجاج عرفتهما فرنسا من حين لآخر بعد ماي68:

حركات لم يكن يهمها أساسا «أن تسير في اتجاه التاريخ»، أو تستهدف تحقيق معناه، وإنما كانت تسعى لأن تعطي معنى للحياة الشخصية للفرد. لم يكن الفرد في هذه الحركات يدافع أساسا عن نفسه كعامل أو منتج، وإنما كانسان له الحق في الصحة و السكن والثقافة و «ملذات الحياة المستحدثة». لا يعني ذلك أن التناقض عمال/أرباب معامل قد وجد حله النهائي، إلا انه أصبح يجد حله عن طريق التوافقات و المفاوضات والتحالفات أكثر مما يجده عن طريق التظاهر والاحتجاج. وهذا ما يفسر انتقال التوتر إلى فضاءات اجتماعية جديدة.

النوع الثاني من حركات التمرد هو ما عرفته كثير من الضواحي في فترات غير متباعدة. ما يميز هذا النوع من الحركات هو أنها لا تنحل إلى مجرد التعبير عن تناقضات اجتماعية وخلافات سياسية، وإنما تتعدى ذلك لتغدو قضية هوية يطرحها شباب تغذى على ثقافة غريبة لا هي تستمد أصولها من التراث الفرنسي ولا حتى من البلدان «الأصلية». إنها ثقافة اقرب معتقدا وملبسا وموسيقى، إلى ثقافات الغيتوهات الأمريكية. لعل هذا ما يفسر كون هذه الحركات لم ترق في تمردها إلى مستوى رفع الشعارات، وإنما ظلت في الأغلب شغبا «أصم» يفتقر إلى الحمولة الثورية.

وقد كشفت التعليقات فيما بعد أن المساهمين في هذا النوع الثاني من أشكال التمرد غالبا ما كانوا مهمشين بالمعنى المطلق، لا يحتضنهم وطن ولا حزب ولا ثقافة

ولا ايدولوجيا. فهم يفتقرون لأية مؤسسة تضمهم وتتكلم باسمهم، بما فيها المؤسسة الأسروية، كما أنهم لا يمتلكون أية لغة تعبر عن همومهم، اللهم لغة الحرائق التي لا تلحق مدن المركز ومظاهر بذخها، وإنما تلتهم المدارس التي يؤمونها والحافلات التي يركبونها.

ما أبعدنا إذن، في الحالتين كلتيهما، عن «روح» 68. فأحداث 68 كانت شيئا آخر. كانت هزة اجتماعية وفكرية وسياسية وثقافية عميقة. فهي لم تكن مجرد مطالب «تحسين ظروف العيش»، لم تكن مجرد تعبير عن عدم اطمئنان الفرد وتخوفه على مستقبله، تخوفه على صحته و«عيشه» ومعاشه.

لكنها لم تكن كذلك مجرد شغب وإحراق و تكسير «صامت». ماي68 كان «ثورة» لها مفكروها ورموزها، من ورائها وعنها تمخض فكر متكامل سمي فيما بعد «فكر68»، وهو فكر حاول إعادة النظر في كثير من الثوابت التي عاشت عليها أجيال سابقة: فقد كان إعادة نظر في مفهوم الثورة ذاته، في مفهوم السلطة، في مفهوم المثقف، في مفهوم الجامعة، في منطق التاريخ ، في مفهوم التناقض، في وظيفة الأدب ، في السجن، في الجنس، في الجسد...

ليس هذا ما ينشده هؤلاء المتمردون الجدد. فهم لا يريدون أن يعانقوا حركة التاريخ، ولا أن يحولوا العالم، و إنما أن ينغمسوا فيه كي«ينالوا نصيبهم من الدنيا».

54. متكلمون جدد؟

أين نحن من الفلسفة؟ «فلاسفتنا» تحولوا، أمام الإعلام، و أمام ما يروج من جدالات كلامية و سياسوية، تحولوا إلى مجرد ردود أفعال، ففقدوا زمام المبادرة، و صاروا،على حد قول نيتشه، «يُضيعون كل جهودهم إثباتا و نفيا، تأكيدا و معارضة. إنهم يبددون جهودهم في انتقاد ما أُعمِل فيه الفكر من قبل، أما هم فلم يعودوا في حاجة إلى تفكير».

إنهم يُقحمون في أشباه القضايا إقحاما، و يجرون إلى خوض أشباه المسائل جرا. صاروا «مثل عود الثقاب، لا يحدثون شرارة إلا إذا تنازلوا عن قدرتهم على المبادرة»، و

تخلوا عن حريتهم في التفكير، كي يتحولوا إلى «جهود فكرية» لا تبذل جهودا لإنتاج الأسئلة، و إنما تكتفي بردود الفعل «نفيا و إثباتا»... «ذلك أن تبذير القوى الدفاعية، مهما كانت ضعيفة، حينما يغدو هو القاعدة المتّبعة، يؤدي إلى فقر مدقع شامل. إن جهودنا العظمى تتألف من تكرار الجهود الصغرى. واتخاذ الموقف الدفاعي و الترقب الدائم يشكلان، لا محالة، تبذيرا حقيقيا و تبديدا للجهود. حينما نجعل الحالة العابرة للموقف الدفاعي تتمدد، فإننا نضعف من قوانا بكل سهولة إلى حد أن نغدو عاجزين عن كل دفاع».

لا يفكر «فلاسفتنا» مع الفلاسفة و ضدهم، و لا يشتغلون على نصوصهم، و«ينشغلون بـ»ها، و إنما يقتصرون على توظيفها، بل و الاستناد عليها بهدف الاستجابة لما «تطرحه» الساحة و ما تقترحه الندوات، و ما تلوكه الألسن.

إنهم لا يكونون أمام مفكرين يسائلونهم ، و إنما أمام «شيوخ» يروون عنهم، و«معلمين» يستفسرونهم عما لم يتضح لهم من معان و أفكار، ليفتحوا لهم أبواب «المعرفة» الفلسفية، و يحيطوهم علما بتياراتها المتشعبة، و مدارسها المتعددة، و قضاياها الشائكة. فهم لا «يشتبكون» في قضايا، و إنما يحصّلون معرفة. أسماء الفلاسفة بالنسبة إليهم ليست صعوبات و إشكالات، وهي لا تجتمع حول إشكاليات، و إنما هي نماذج مضيئة، وعلامات هادية، و«نبراس منير».

«فلاسفتنا» لا يقتحمون حلبة الصراع، ولا يلحون ميدانا يطبعه التوتر و«مقارعة» الأفكار، و إنما يكتفون بأن «يلعبوا» لعبة الجدل الفكري داخل ميادين رُسمت حدودها وحُددت معالمها ووُضعت قواعد اللعبة داخلها، ميادين تنتهي في الأغلب بأن تتحول فيها كل مباراة إلى مباراة «حبية» يختلط فيها اللاعبون، وتتوحد خططهم، و يغدو فيها الخصوم أشباها.

فلاسفتنا متكلمون جدد.

55.في الخطأ

أنواع كثيرة من السبق يتقدم بها الخطأ الحقيقة. فالخطأ سابق على الحقيقة في

الزمان، لكنه يتقدمها أيضا منطقا وتأسيسا.

أثبت باشلار، الذي يمكن أن ندعوه أيضا فيلسوف الخطأ بلا منازع، بأن الفكر عندما «يتوصل» إلى الحقيقة، فذلك لا يتم بالتطلع إلى أمام، وإنما بـ«النظر» إلى خلف، إنه يتم بمراجعة النفس ومحاسبتها. كل حقيقة هي إعادة نظر في أخطاء. كل تفكير هو انتقاد وتمحيص. فليس النقد جهة من جهات الفكر، ولا هو باب من أبواب البحث، ولا صفة تحمل على الفكر. إنه الفكر ذاته.

إن الفكر لا يكون أمام المعرفة العلمية، حديث النشأة، وإنما شيخا مثقلا بالسن، لأنه يحمل عمرا طويلا من ورائه هو عمر أخطائه. فليس الجهل فراغا وشفافية، إنه كثافة وامتلاء. وهو بنية متماسكة و«نسيج من الأخطاء الايجابية». ليس الخطأ مجرد وسوسة وإغواء. و لا داعي لافتراض «شيطان ماكر» يوقع الفكر في أخطاء، ويبعده عن الصواب. إذ أن الخطأ يتمتع بوجود فعلي، بل بصلابة وقدرة جبارة على المقاومة.

على هذا النحو تغدو كل تجربة موضوعية محاولة لتحديد «كيفية تصحيح خطأ ذاتي»، ويصبح إنشاء المعرفة العلمية «إعلان حرب» على البداهات، وتغدو الحقيقة دوما ليس ما يجب اعتناقه، وإنما ما كان ينبغي اعتقاده. فبلوغها لا بد وأن يتم بعد مجاهدة ونضال، ولا بد وأن يصاحب بنوع من الحسرة ومن «الندم الفكري».

56. من مجتمعات الضبط إلى مجتمعات الرقابة

مبدأ المجتمعات المعاصرة: ليس بإمكانك أن تفلت من الرقابة، أينما كنت وأنى كنت فأنت تحت المراقبة. المراقبة هنا لا تعني بالضرورة المراقبة الأمنية، وإنما المراقبة بجميع أشكالها. هناك دوما من يرعاك عن بعد، من يرعى صحتك وتربيتك وتعليمك وذوقك واتصالاتك وتنقلاتك..

غالبا ما يُعتبر ميشيل فوكو مفكر مجتمع الضبط بتقنيته الأساسية أي الانغلاق، ليس المقصود بالانغلاق انغلاق المستشفيات والسجون وحدها، وإنما انغلاق المعمل وانغلاق المدرسة وانغلاق الثكنة..لكن، وكما يذكرنا جيل دولوز، ما ينسى، أو يُتناسى، هو أن فوكو هو من بين الأوائل ممن قالوا إن مجتمعات الضبط هذه هي في طريقها نحو

التحول، وبالضبط نحو مجتمعات المراقبة التي تعمل وفق تقنية مغايرة ليست هي تقنية الانغلاق، وإنما هي تقنية المراقبة المستمرة والتواصل اللحظي. **المراقبة ليست في حاجة إلى أوساط منغلقة**، إذ يمكن للناس أن يراقبوا من غير أن يوضعوا في أماكن مغلقة. عوض السجون المسوَّرة والمستشفيات المغلقة، بالإمكان إقامة سجون بلا أسوار ومستشفيات مفتوحة. لا داعي لتعيين الحدود وبناء الأسوار، إذ بإمكانك أن تضبط وتراقب من غير أن تعطي ذلك تجسيدا ماديا، فحتى إن أقمت طرقا سيارة يسرع عبرها المرء بكل حرية، فأنت قد تعمل على الزيادة في الضبط والمراقبة.

في إمكان المجتمعات اليوم أن تزرع في أبنائها قواعد التربية والأخلاق، وأن تنشئهم التنشئة الاجتماعية الضرورية، وتروض أجسامهم وعقولهم وعواطفهم من غير حاجة إلى أن تجعلهم ينتظمون في مؤسسات محصورة، ينضبطون لقواعدها ويخضعون لقيودها. بإمكانهم أن "يتمتعوا" بأشكال جديدة لتلقين المعرفة وتنظيم العمل والاستفادة من العلاجات الطبية، من غير أن يودعوا بين الأسوار. وهاهو التعليم الافتراضي والاقتصاد الافتراضي، وجميع أشكال العوالم الافتراضية قد جاءت لتحقق هذا «الفعل عن بعد»، رغم أن التعبير : «**الفعل عن بعد**» يبدو وكأنه يشمل نوعا من المفارقة، مادام يلغي في الحقيقة مفهوم البعد ذاته ليجعل الإنسان أقرب ما يكون إلى مراصد المراقبة حتى وإن كان يبدو طليقا في سجونه.

57. الرداءة

الجيل الذي تقدمنا، والذي فتح أعينه على الاستعمار، هو جيل التنازلات بلا منازع. وهي تنازلات عن الأحلام أكثر منها تنازلات عن المبادئ. إنه جيل ما فتئ «يتقبل» التحولات التي عرفها طيلة حياته. وقد حاول جهد الإمكان أن «يتفهمـ» ها، فعمل ما استطاع على تقليص مطامحه، وتعديل جهازه المفاهيمي، وتنقيح قاموسه السياسي. فإن كان في وقت سابق يتغنى بمفهومات الرفض والثورة والتغيير والقطيعة، فإنه قبل أن يستعيض عنها فيما بعد، بمفهومات أكثر اعتدالا، فأخذ يتحدث عن التوازن والحوار والوفاق والتفاوض والتفاهم. إن كان في وقت سابق ينشد مجتمعا عادلا، فقد استعاض

عنه في وقت لاحق بمجتمع أقل ظلما وفقرا ومرضا. إن كان في وقت سابق يعتبر أن التحديث لا يمكن أن يكون إلا انفصالا عن التقليد، وأن التجديد لا يمكن أن يكون إلا «تبدلا بالجملة»، فإنه غدا يطالب بجملة من التبديلات لا تطال بالضرورة الكل، ولا تلحق الأسس، محاولا أن يقنع نفسه أن الأمر يتعداه، وأنه يرجع إلى «أزمات كونية» لا يملك الجميع أمامها حيلة ولا قوة.

وعلى رغم ذلك، فإن هذا التكييف للجهاز المفهومي، وهذا التنقيح للقاموس السياسي، وهذا الحد من أفق الأحلام، وهذا التضييق من سعة المطامح، لم ينل مبتغى ولم يحقق غرضا. فلا تحديث ولا تجديد، ولا توازن ولا ترميم. ليس إلا الرداءة التي تجعل كل تفتح على المستقبل قناعة بالماضي واقتناعا به، فتحيل الأحلام حنينا، وتحلّ الذاكرة محل الخيال.

58.لنتحاور حول الحوار قبل كل شيء

لظروف لا يتسع المجال للوقوف عندها ترعرع مفهوم الحوار في حضن ميتافيزيقا الذاتية و ابيستمولوجيا الحقيقة. على هذا النحو تحدَّد الحوار أداةً يتخذها طرفان يسعى كل منهما لأن يقرب الآخر مما يعتقده حقيقة، افتراضا أن الحقيقة قائمة قبل الحوار، و أن هذا ليس إلا «مسرحة» لغوية تُمكّن الذوات المتحاورة من أن تتقارب فيما بينها باقترابها من الحقيقة.

الحوار إذن لا يُولّد حقائق، وإنما يؤدي إلى حقيقة، «يهدي» إلى الحقيقة. و هو لا يُبعد ولا يباعد، وإنما يقرب ويقارب. ثم هو طريق المهادنة والسلم والوفاق، وهو أخيرا تفاعل بين ذوات متكلمة، أي أفراد يتخذون الكلام تعبيراً عن أفكارهم.

بيد أن الرجة التي عرفتها الابستيمولوجيا المعاصرة، والتي كان من نتائجها إعادة الاعتبار لمفهومات الخطأ و سوء التفاهم واللاشعور دفعت إلى فضح البنية الميتافيزيقية للحوار، و النظر إليه لا على أنه طريق محفوف باليقينيات والتوافقات، ولا على أنه طريق التقارب و الإجماع، وإنما من حيث هو أساسا طريق الأخطاء والاختلافات، طريق التباعد والخلاف.

تبين إذن أن الحوار ليس هو الوسيلة التي أجرّ عن طريقها الآخر نحوي لكي ننجرّ معا نحو الحقيقة، و أنه ليس أداة وئام وتوافق، و إنما طريق انفصال وتباعد، و هو طريق لا يخلو من عثرات و أزمات بله صراعات و مقارعات.

إلا أن المفارقة هنا هي أن هذا التباعد و ذاك الانفصال، هما أكثر الوسائل ضمانة نحو التقارب و الوصال. **فكأن سوء التفاهم غدا هو الطريق الأضمن نحو كل تفاهم.**

ذلك أن النقاط التي يتبلور عندها التعثر و«يتوقف» الحوار، أو على الأقل يتأزم، لا تفرق بين المتحاورين، وإنما بين الفكر وبداهاته، بين الفكر ومسبقاته، أو لنقل بين الفكر وبين نفسه وهو يسعى للانفصال عنها. إنها النقاط التي تسوي جهل الجاهلين بمعرفة العارفين.فكأن المسافة بين المتحاورين تزداد قربا كلما ازداد بعدهم، لا عن بعضهم البعض، بل عن ذواتهم. كل متحاور يزداد قربا من الآخر-كلما ازداد بعدا عن نفسه. كأن الالتقاء بين أطراف الحوار لا يتم إلا عند نقاط افتراق، وكأن الاتصال بينها لا يتم إلا عند نقاط انفصال: نقاط التأزم والتأزيم التي يتحرر عندها الفكر من يقينياته ويتخفف من «حقائقه». إنها النقاط التي يغدو عندها أطراف الحوار«في الهم سواء»، وليس أي همّ، بل الهم الفكري الذي قال عنه هايدغر «انه الهم الذي تتحول فيه الأشياء التي تبدو معروفة إلى أشياء تكون أهلا للمساءلة».

ثم ان مسرح الحوار ليس هو بالضرورة مجال تفاعل أفراد inter individualités وإنما هو تفاعل ثقافات. فالفواعل المقصودة هنا فواعل تاريخية، وليس الحوار مجرد تبادل الكلام بين أكثر من طرف بغية التوصل إلى حد أدنى من التراضي. إن الحوار بالأولى هو حركة التاريخ العظمى التي تجعل الثقافات تسعى للسير على الدرب نفسه. لا يعني ذلك أنها تجبرها على إتباع درب خطط من قبل وما على الأطراف إلا انتهاجه، وإنما أنها تستدعي مساهمة أكثر من طرف في شق الدروب. بناء على ذلك فإن كان ولا بد من الحديث عن الوفاق والالتئام والتراضي كمرمى للحوار، فإنه التراضي حول شق السبل وفتح الآفاق، التراضي، لا حول ما يطمئن ويرضي، بل التراضي حول ما لا يطمئن وما لا يُرضي. كأن الحوار أداة لرفع سوء التفاهم، لكن ليس أساسا بين الذات وبين الآخر، بل بين الذات وبين نفسها، بين الثقافة وبين نفسها. الحوار حركة تسعى عن طريقها كل ثقافة لأن تنفصل عن ذاتها بغية التقارب عن طريق إحداث الفروق وخلق الاختلافات.

59. في النسيان

من حسنات التحليل النفسي كونه أعاد لبعض الأفعال النفسية قيمتها، وبيّن أن كثيرا مما كان يصدر عن الإنسان من حركات وأقوال، ويعدّ من قبيل ما ليس له معنى، لم يكن كذلك، و إنما هو ذو مغزى محدد، بل هو يرمي إلى أهداف وغايات. وهكذا فقد تبيّن أن دلالات الحياة النفسية ومعانيها تظهر أكثر ما تظهر في ما كان ينظر إليه على أنه تافه لا قيمة له شأن الهفوات والأحلام وفلتات اللسان و... النسيان.

تبين إذن أن النسيان ليس مجرد إهمال وإغفال، وأنه ليس «قوة» سلبية، وإنما هو، مثلما سبق لنيتشه أن قال: «قدرة إيجابية بالمعنى الدقيق للكلمة»، «قدرة تغلق من حين لآخر أبواب الوعي ونوافذه» فتحول دون تدفق الماضي وسعيه لأن يحضر ويتجمد ويتطابق.

إن ما نقوله عن النسيان عادة من حيث هو خسارة وضياع، كما ينبه هايدغر، ليس إلا نتيجة للفهم الأفلاطوني الميتافيزيقي للذاكرة من حيث هي امتلاء وغنى. يقول: «لقد تعودنا أن نرى في النسيان مجرد عدم الاحتفاظ، مجرد ضياع... هذا في حين أن تاريخ الفكر الغربي لم يبدأ بالتفكير في ما يمكن أن يفكر فيه بل بالضبط بتركه طيّ النسيان».

عندما نُصح كل مقبل على نظم الشعر قديما أن يحفظ ديوان الأشعار عن ظهر قلب، لينساها فيما بعد، فليس ذلك إلا لكون النسيان قوة حارسة «بفضلها يحافظ على سر الأشياء». فكل شاعر هو، مبدئيا، منقب في الآثار التي طواها النسيان أو كاد، كل شاعر مصارع لقوة جبارة هي قوة النسيان. فالشاعر، كما يؤكد بلانشو، «يتكلم كما لو كان يتذكر، لكن إن كان يتذكر فبفعل النسيان».

60. الترجمة الفلسفية: قضية ترجمة أم قضية فلسفة؟

لا تقتصر مسألة ترجمة النصوص الفلسفية على ندرة ما نقل إلى العربية من الأمهات، وإنما تتعدى ذلك إلى ما عبّر عنه أحد مترجمينا الكبار عندما اشتكى بـ«أن

ترجماته ولدت ميتة». ما يثير انتباه الملاحظ في هذا المجال، أنه حتى إن ظهرت ترجمات عربية جيدة لبعض الأمهات، فإنها لا تلقى استجابة في سوق التبادل المعرفي: إنها لا تدخل في شبكات فكرية وعلائق أخرى، وهي لا تثير انتقادا ولا تستثمر ولا توظّف.

ليست قليلة الأمثلة التي تؤكد ذلك. ويكفي أن نذكر ترجمات بعض مؤلفات فرويد على يد م. صفوان و ع. زيور وس. علي، وترجمة بعض مؤلفات لوك وروسو، إلى غير ذلك من الترجمات المهمة كرسالة سبينوزا ورسالة فتكنشتاين وحفريات فوكو...

ذلك أن ترجمة النصوص الفلسفية ليست مجرد فعل في تلك النصوص، وإنما هي تفاعل معها، إنها ليست تفكيرا في تلك النصوص، وإنما هي تفكير بـها. لعل هذا هو ما يفسر كون تلك الترجمة تظل عملية لامتناهية حتى داخل اللغة الواحدة. فما دام النص الفلسفي موضع فكر فهو يترجم وتعاد ترجمته. يكفي أن نذكر أقرب مثال إلينا: وهو نقل النصوص الألمانية إلى اللغة الفرنسية.

تتمخض عن ذلك نتيجتان: أولاهما أن **الترجمة ليست مسألة مؤسسة**. لا يمكن للترجمة، وترجمة الأمهات الفلسفية أن تسند إلى منظمات وقطاعات وزارية و"بيوت حكمة". بيوت الحكمة هنا هي الممارسة اليومية لمن يشتغل بالفلسفة ومن يشغل باله بها. الترجمة الفلسفية، مثل الفلسفة، همّ فكري ومعاناة من «يفلح» النصوص **ويعشق اللغة** ويرعى نقاءها وصفاءها.

النتيجة الثانية تتجاوز مسألة الترجمة كي تطال قضية الفلسفة ذاتها وشكل ممارستها في عالمنا العربي. فما دامت علائقنا بالنصوص الكبرى علائق لا تتعدى الفضول المعرفي، فإننا سنظل نتوهم أن تملّك تلك النصوص يتحقق عند مجرد نقلها إلى لغتنا دون بذل جهد متواصل لانفصالنا عنها، وإذكاء حدة التوتر بيننا وبينها.

61. الثقافة بين السياسة و السياسي

في مقال ينم عن صدق معاناة وصدق تفكير يضع الأخ ياسين الحاج صالح نفسه، ويضعنا معه أمام اختيارين لا ثالث لهما: فإما أن نواصل اختيار السياسة، التي يبدو أنها لم تؤد بالمثقف، ولا تؤدي به إلا إلى الطريق المسدود، ما دام «تأثيره عليها محدود جدا

أومعدوم»، أو نختار الثقافة، التي هي «أهم من السياسة وأرفع منها مقاما وأخطر شأنا». والظّاهر أننا، في رأي الأخ ياسين، إن كنا قد «خسرنا اليقين بإخفاق مذاهبنا، لكن ربما بدأنا كسب الثقافة، التفكير الحر والقلق».

لكي لا أبدو كما لو أنني أحن من جديد إلى تلك المذاهب، لن أسأل الأخ ياسين: وهل يمكن للثقافة أن تفارق السياسة؟ إنما أدعوه إلى فتح أبواب الاختيار وعدم حصره بين الثقافة والسياسة، للتمييز مع رولان بارط بين السياسة والسياسي Le politique، السياسي مستوى من مستويات كل تشكيلة اجتماعية، وهو قوام التاريخ والفكر، وكل ما يعمل وما يقال: «إنه البعد الأساسي للواقع». أما السياسة فهي المستوى الذي يتحول فيه السياسي إلى حنكة ومهارة، ويتحول فيه النقد إلى ترديد للشعارات، وروح المبادرة إلى امتثال لأوامر، ومحاولة تغيير الواقع إلى «أخذ الواقع بعين الاعتبار».

ما معنى أن يشعر المثقف والحالة هذه بخيبة الأمل إزاء السياسة؟ معناه أنه يحس أن روح النقد، التي هي رأسماله الأساس، لا تعود مجدية أمام خطابات «تتطبع» و«تتخشب»، وأمام واقع عنيد لا يأبه به. غير أننا لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أنه لا يبقى عليه إلا أن يتنكر للبعد السياسي للواقع. إذ أن خيبة الأمل إزاء **السياسة** من شأنها أن تقوّي الإيمان بأهمية **السياسي**، وتفتح دروبا ملتوية و طرقا-لامباشرة كي تفعل الثقافة في السياسة.

لكي لا نبتعد عن المفكر الذي سقناه في البداية لنتذكر ما يقوله بارط عن اللغة، حينما يجزم أن نضاله كمثقف لا يمكن أن ينصب إلا على اللغة. فاللغة بالنسبة إليه سم وترياق. اللغة هي سبب نفوره من النضال السياسي المباشر. لأنها معقل الدوكسا والتقليد والاجترار. لكنها في الوقت ذاته، هي وسيلته، كمثقف، لمقاومة السلطات، وهي مجال نضاله. **«مراوغة اللغة» هي وسيلة المثقف للاحتجاج على السياسة إيمانا بالسياسي.**

62. سياسة «سْبّور»

كتب كثير من النقاد والمحللين السياسيين عن الثنائي يمين/يسار ليثبتوا أنه لم يعد صالحا لمتابعة الحياة السياسية المعاصرة وفهمها. فلا مفهوم اليمين ولا مفهوم اليسار،

في نظرهم، من المفهومات الإجرائية سياسيا. ليس ذلك فحسب لأن كثيرا من التداخل شاب اليمين واليسار، وأن برامج الأحزاب ومواقفها اختلطت، بل لأن السياسيين أنفسهم لم يعودوا يصرون كثيرا على أن يظهروا أنهم يتشبثون بهذا الجانب أو ذاك.

وعلى أية حال فهاهو النموذج الفرنسي يبين لنا أن الفجوة لم تعد بعيدة بين الضفتين اليمنى واليُسرى، وأن «أصحاب اليسار» يمكن بكل سهولة أن يهبوا لإنقاذ «أصحاب اليمين». لذا لا عجب أن نرى الجميع يعلق بثنائيات أخرى عل أهمها الثنائي: سْبّور/غير سبّور. وهذا الحد الأخير يضم معاني متعددة أقرب إلى التقليدي والمحافظ.

وعلى أية حال فالأمثلة على هذا التعلق ليست قليلة، فبالأمس القريب، عندما زار الرئيس الروسي اليابان أصر شديد الإصرار، لا أن يظهر حنكته السياسية وقدرته على التفاوض، أولا وقبل كل شيء، وإنما أن يثبت لليابانيين أنه يتقن مصارعاتهم، وربما يتفوق عليهم في هذا الميدان. وما زالت عالقة بأذهاننا إلى الآن صور الزعيم الصيني الراحل وهو يتحدى النهر كل سنة، ليثبت للعالمين الرأسمالي والاشتراكي أنه زعيم «سبور».

بيد أن أبرز المصرّين على هذا التعلق اليوم هو، بلا منازع، الرئيس الفرنسي «الجديد» الذي، قبل أن يحذو حذو القادة الأميريكان في سياستهم ومواقفهم، اقتدى بهم في التعلق بوجههم السبّور. لذا سارع، بمجرد أن تأكد من نتائج الاقتراع إلى أن يخلع اللباس الرسمي ليتوجه نحو مصطاف لن يُرى فيه إلا راكضا. ومن يومها، كما يؤكد هو نفسه، وهو يعدو شأن الرئيس الأمريكي الحالي، وشأن كلينتون فيما سبق.

لا ينبغي، بطبيعة الحال، أن نرجع كون قادتنا وساستنا لا يظهرون من عدائي العصر، إلى أنهم ما زالوا يعيشون على الثنائي التقلبدي يمين/يسار. ففضلا على أن بعضهم يُظهر من حين لآخر، وجهه «السّبور»، إلا أن معظمهم، حتى إن لم يظهر على الشاشة وهو يركض في الطرقات، فإنه يتحين الفرص لكي يبدو في لقاءاته واجتماعاته الحزبية متحررا من كل مظهر «غير سبور»، خالعا الغرافاتة والبذلة قاتمة اللون، ليثبت لنفسه وللجميع، أنه طراوة وجدة وحيوية ونشاط.

63. مرض الرؤساء

القاعدة المتّبعة هي ألا يكشف الحكام عن أمراضهم. هذا ما عهدناه عند الرؤساء جميعهم، الأوروبيين والأميريكان والروس والعرب... لم نسمع عن مرض ميتران أو مرض ييلتسين إلا بعد استفحاله، وبعد أن غدا دخول المصحة أمرا لا محيد عنه. والظاهر أن الأمر لا يقتضي تعليلا. فـ«جسم الأمير» امتداد لإمارته وصورة عنها. ومرض ذاك من اعتلال هذه. طبيعي إذاً ألا يُكشف عن المرض إلا في حال تعذر تستره.

أن يصر الوزير الأول الإسرائيلي على الكشف عن مرضه «القاتل»، وفي ندوة صحفية مخصصة، حدث، وحدث متفرد. ولا يكفي أن نفسره برده إلى «التعنت» الإسرائيلي المعهود. وحتى لو غاب عنا توظيفه السياسي الداخلي والخارجي، فينبغي أن نعلم أن هذا التفرد قد يغدو، في بعض الحالات، هو الطريق الأنسب لـ«عدم التفرد»، وأن هذا السعي لعدم الظهور مثل باقي الحكام، هو السبيل الممكن نحو الظهور «مثلهم جميعا». وعلى أية حال فهذا الأمر ليس غريبا على الحكام والرؤساء. وهو ما سبق لرولان بارط أن كتب في شأنه أن هؤلاء «كي يتميزوا عن الجميع، قد يظهرون مثل الجميع».

هناك مستوى يستنفد فيه المرء جميع أشكال التميّز، ولا يتبقى له، **لكي يتميز عن الجميع، إلا أن يكون مثلهم**. على هذا النحو يحصل أن نرى قائد دولة يسبح في النهر عاريا «مثل الجميع» (وهذه إحدى الصور المشهورة لماو تسي تونغ ولصدام حسين)، أو متجولا في الأسواق «مثل الجميع»، أو راكبا سيارته بمفرده، بله دراجته «مثل الجميع»، ولِمَ لا... حتى مصابا بمرض مثلما يصاب الجميع...

64. جرثومة واحدة

ما هي العلاقة بين مرض السيدا وانهيار البورصات والإرهاب؟ في مقال كتب سنة 2001، وبالضبط عقب 11 أيلول، حاول جان بودريار الإجابة عن هذا السؤال الذي قد يظهر مفتعلا لأول نظرة. وقد لاحظ أن الأشكال الناجمة عن اختلال أساسي في عمل أنظمة السياسي والجنسي والجيني، وهي الأشكال التي تأخذ اليوم بالاهتمام، والتي

تتجلى في السيدا والانهيار المالي أو الجراثيم الالكترونية، ثم الإرهاب، إن هذه الأشكال، رغم أنها تبدو منفصلة بعضها عن بعض، فهي تشترك في قواسم مشتركة : «فالسيدا نوع من انهيار القيم الجنسية، والحواسيب التي لعبت دورا جوهريا في تسريع انهيار بورصة وول ستريت توجد هي ذاتها تحت رحمة القيم المعلوماتية التي تسبب الحواسيب في انهيارها. فالعدوى لا تمس فقط نظاما واحدا، إنها تخترق عدة أنظمة».

لقد ظهرت بوادر هذا الاختلال بطبيعة الحال منذ فترة بعيدة: فالسيدا كانت دوما قابعة كإمكان جذري، والانهيار المالي كان دائما حاضرا منذ 1929، والسرقات والحوادث الالكترونية بدأت تطفو على السطح منذ الثمانينيات،" لكن الجديد هو التحول شبه المتزامن لهذه الأشكال إلى بنيات جرثومية ومُعدية، أي كارثية". وفي هذا بالضبط لا تبعد هذه الأشكال جميعها عن الإرهاب.

فليس أمرا بعيدا عن الإرهاب عملية بيع شركة في ضيق عندما ترتفع أسهمها، وليس بعيدا عن الإرهاب كذلك حالة صانع برمجيات يقوم بوضع «قنبلة خفيفة» في قلب البرامج مهددا بتدميرها كوسيلة ضغط.. وليس بعيدا عن الإرهاب أخيرا قيام مدراء مضاربين باعتقال شركات بعينها عن طريق التحكم في اختفائها أو استمرارها داخل البورصة.

جرثومة واحدة إذاً تسري بين مختلف هذه الأنظمة : فالفيروسات «ثمرة الشفافية القاتلة للإعلام عالميا، والسيدا ثمرة للشفافية القاتلة للجنس على مستوى جماعات بعينها، والانهيارات المالية نتيجة حتمية للشفافية القاتلة للتحرير السريع للاقتصادات». فكأن هذه الجرثومة تصيب تلك الشفافية متعددة المظاهر لتجعلها تعمل ضد نفسها وتحوّلها إلى نقيضها الجذري: تُحوّل الإعلام إلى تضليل إعلامي، والجنس إلى سيدا، والتحرير الاقتصادي إلى انهيار مالي. لكن ما هو وجه الشبه بين هذا التحويل وبين الإرهاب؟ يقينا أنه ليس العنف، والعنف المادي على الخصوص. انه بالأولى عنف الرجّة والانقلاب الكارثي الذي يحول بيننا وبين كل تنبؤ فيجعلنا، شأننا في ذلك شأننا مع العمليات الإرهابية، في انتظار دائم لما لا يمكن توقعه.

65. بين الصفح و المصالحة

ما هو وجه الخلاف بين اعترافات الرئيس الفرنسي وبين تصريحات المسؤولين الجزائريين؟ يمكن أن نجمل الجواب عن هذا السؤال في العبارة الآتية: انه الفرق بين المصالحة و الصفح.

المصالحة تفهم و تفاهم من أجل تجاوز الشر، من أجل غاية، أما الصفح فهو صفح لأنه لا يستهدف غاية. و قد سبق لدريدا، فرنسي الجزائر، أن كتب: «كلما كان الصفح في خدمة غاية محددة، و كلما نزع إلى إعادة الأمور إلى طبيعتها، فانه لا يكون خالصا، لا يكون صفحا». المصالحة تستهدف «طي صفحة الماضي»، أما الصفح فيستلزم ذاكرة فعالة تستحضر الشر و معه الجاني.

عندما ندد الرئيس الفرنسي ب «ظلم النظام الاستعماري» الذي «كان ضد المفاهيم التي قامت عليها الجمهورية»، فانه **اعترف بالخطأ من غير أن يقر بالخطيئة،** لذلك فقد امتنع في الوقت ذاته عن تقديم الاعتذارات بشأن جرائم الاستعمار، بل جعل الجرم الاستعماري مقتسما بين المستعمِر و المستعمَر، الأمر الذي أكده مسؤول سام في الرئاسة الفرنسية عندما علق: «إنها قضية شرف و قضية وعي...عندما تتجول في الجزائر العاصمة، فانك ستتبين أن ليس هناك إلا ما هو محل اعتذار». كان طبيعيا إذاً أن يرد وزير الداخلية الجزائري: «الأمور تتخذ الوجهة الصحيحة، لكن ليس بما يكفي».

ما الذي لا يكفي إذاً؟ لا تكفي المصالحة مع التاريخ، وإنما ينبغي إنعاش الذاكرة.

ما يطلبه الرئيس الفرنسي، الذي اعترف أنه لم يكن يتجاوز السن السابعة يوم استقلال الجزائر، هو تدبير النسيان، هو **محو الذاكرة الفعالة التي تستحضر الشر و معه الجاني**، هو رفض الصفح، و الاكتفاء بالمصالحة.

66. في المقاومة

إذا لم تكن السلطة رأس هرم، فالمقاومة ليست قاعدته. إذا سلمنا بالطابع العلائقي للسلطة، تبين لنا أن السلطة لا وجود لها إلا بدلالة نقاط مقاومة متعددة.

فلا تقوم المقاومة إذن خارج السلطة و في مقابلها. إنها لا تنصّب من نفسها قوة تقابل قوة مضادة هي قوة السلطة. وبما أن نقاط المقاومة لا وجود لها إلا في حقل استراتيجي لعلائق القوى، فالمقاومة حاضرة في كل مكان من شبكة السلطة، و لا وجود لمكان وحيد هو مكان الرفض.

لا غرابة أن تتعدد أشكال المقاومة، وأن تكون المقاومة لا محدودة. فهناك المقاومة الضعيفة و هناك المقاومة القوية، هناك المقاومة الصامتة وهناك المقاومة الصاخبة، هناك المقاومة الهادئة و هناك المقاومة الثورية، هناك المقاومة السلبية(ساتياغراها غاندي)، وهناك الايجابية، هناك المقاومة المعتدلة، وهناك المتطرفة، هناك الانتهازية والراديكالية و....

المهم أن كل هذه الأشكال قد تحتل الحقل الاستراتيجي نفسه و تتواجد فيه. إنها نقاط من النقاط التي تشكل شبكة واحدة هي شبكة السلطات- المقاومات.

فالمقاومات ليست «مواقف» وإنما «شبكات». إنها لا تتحدد بلونها و«مضمونها» وطبيعتها، بقدر ما تتعين بما تقوم به. إنها تتحدد استراتيجيا وإجرائيا. وهي لا «تقف» يسارا فتعلنها حربا ضد كل يمين. فلا يتعلق الأمر بمقاومة تنتصر للحق على الباطل، وللحقيقة على الخطأ، ولقوى الخير على قوى الشر، ما دام الإطلاق مجرد إقصاء لبعد «الممكن»، وما دامت المقاومات هي إتاحة الفرصة وفسح المجال لذلك الممكن كي يضفي النسبيّ على الإطلاق، و يدخل التغيير على الثبات، ويلوّن اليقين بالشك..

يتعلق الأمر إذن بنحت مفهوم عن المقاومة، مواز لمفهوم عن السلطة، خارج ميتافيزيقا اليمين و اليسار، و تيولوجيا الخير و الشر، و بعيدا عن كل مفهوم فيزيائي كلاسيكي يجعل المقاومة الطرف المقابل للقوة، كي يقيم فيزياء تتخلخل فيها كل نقاط الارتكاز.

67. العقلانية و الإجماع

يلاحظ كارل بوبر أننا لا نربط العقلانية بالإجماع إلا لأننا نقرن العقل بالحقيقة. و هو يدعونا أن نقيم العقلانية على ابيستمولوجيا الخطأ. فيورد أمثلة تاريخية مشهورة تشهد أن غزو العقل للامعقول لا يعني بالضرورة سيادة الإجماع و تحقيق الوفاق ورفع

الخلاف. لعل هذا ما يفسر كون أغزر الفترات التاريخية إنتاجا علميا، هي أكثرها جدالا، وأشدها غليانا، و أقربها إلى الأزمات. نلحظ ذلك بقوة عند المنعرجات الكبرى لتواريخ العلوم، بما فيها أكثر العلوم دقة و ضبطا شأن الرياضيات. فمن منا لا يذكر «الحيرة» التي انتابت الرياضيين و فلاسفة العلوم عند الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، وتلك التي اعترتهم عند نهايته.

هذا الارتباط بين انتصار العقلانية و بين ازدياد التوتر و التردد و التشكك، يدل أكبر دليل على أن ذلك «الانتصار» لا ينبغي أن يقاس بمقدار دنو العقل من الحقيقة، و إنما بمدى انفصاله و ابتعاده عن الأخطاء. إن النقطة-المرجع هنا ليست هي الحقيقة و إنما هي الأخطاء. إنها ليست هي الوئام و الاتفاق، و إنما هي الخصام و الاختلاف.

فكأن الاختلاف هو غذاء العقلانية. إذ لا عقلانية إلا إذا سلمنا أن جميع الأسئلة و القضايا يمكن أن تكون موضع جدال مفتوح و متناقض. هذا التناقض و ذلك الانفتاح يجعلان العقلانية، رغم تراجعها، بعيدة عن كل انغلاق، كما يجعلان سوء التفاهم شرطا لكل تفاهم، و الأخطاء مهدا لكل «حقيقة».

فالعقل لا يقترب من، بل يبتعد عن. وهو لا يقارب فيما بين، وإنما يباعد. وأول ما ومن يباعده هو الذات. انه يُبعد الذات عن نفسها، ويجعلها تتراجع كي تُراجع، وتنتصر عندما تَهزم،وتُقبل عندما تُدبر.

68. السياسي-النجم

ما الذي يميز النجوم عن غيرهم؟ ما الذي يميز الممثل-النجم عن الممثل التقليدي؟ وما الذي يميز المثقف -النجم، والرياضي-النجم، والسياسي-النجم؟ الممثل التقليدي يكتفي بأن يكون ممثلا، يكتفي بأن يُظهر على خشبة المسرح حياته الكوميدية، يكتفي بأن يلعب الأدوار التي تسند إليه. أما الممثل-النحم فهو «يلعب»، فضلا عن ذلك، حياته الخاصة في أكثر مظاهرها حميمية. فإضافة إلى ما نعرف عن أدواره في المسرحيات والأفلام، نطّلع أيضا على حياته العاطفية والزوجية، ونعرف مدى عنايته بجسده، وعلاقته بزملائه النجوم وزميلاته النجمات، بل إننا نعرف حتى ما كان يمكن

أن يعمله لو لم يكن ممثلا. مجمل القول إننا إن كنا نشاهده على خشبة المسرح و على الشاشة الكبيرة والصغيرة، فإننا «نراه» كذلك على مسرح الحياة و نسمعه و نسمع عنه. انه يظهر في مشاهد، لكنه أيضا «يعطي نفسه في مشهد» كما تقول العبارة الفرنسية. انه «يُخرج» حياته الشخصية و يمسرحها.

هذه النجومية، كما نعلم، لا تقتصر على ممثلي المسرح و السينما، و إنما تطال نجوم الرياضة و الثقافة، لكنها اليوم أصبحت تتجلى حتى عند الساسة. الساسة الكبار غدوا نجوما كبارا. فنحن نتابع و نطالع في الصحف كيف يسوسون الشأن العام، لكننا «نشاهد» أيضا بأم أعيننا و على صفحات مجلات «الكواكب» كيف يسوسون أنفسهم، و يدبرون أمورهم، و يرعون أجسادهم. فنعرف عن سياسيي اليوم كل شاذة و فادة، نعرف عن هذا الرئيس مثلا أين يقضي عطله ومن يستضيفه و من ييسر تنقلاته و «يتكفل» بأموره، نعرف علاقاته بأبنائه واحدا واحدا، و نعرف تطور رباطه بزوجته. نعلم بافتراقهما قبل أن يفترقا، و نعرف زواجه قبل أن يعاود الكرة. إننا نتابعه في «العمومي» لكن أيضا في «الخصوصي»، نتابعه سياسيا و نتابعه...نجما.

69. في العنصرية

يحدد ميشيل سير العنصرية رياضيا فيبين أنها خلط بين علامة التطابق وعلامة الانتماء. التطابق عند الرياضيين هو مساواة زائد خط، مساواة ثلاثية، مساواة لا تتوقف على متغيرات، مساواة مطلقة، وعلامته هي العلامة التي يضعونها بين حدود المتطابقات الشهيرة. أما علامة الانتماء فهي العلامة التي يضعونها بين عنصر و بين المجموعة التي هو أحد عناصرها.

أنت تتحدد كعنصر ينتمي لعدة مجموعات جزئية. فاسمك الشخصي يدل على أنك تنتمي لمجموعة جزئية تضم جميع من يحمل ذلك الاسم إناثا و ذكورا، و ميلادك في بلد بعينه يجعلك تنتمي لمجموعة جزئية تشمل كل من ازداد في ذلك البلد، و اعتناقك لدين بعينه يجعلك تنتمي لمجموعة جزئية تضم كل من يشاركونك الدين.. أنت إذاً سلسلة من الانتماءات. وما ندعوه بطاقة هوية ليس إلا تلك السلسلة من

الانتماءات، و ليس أنت.

هذه الانتماءات **لا تطابقك** أنت مادام كل منها يحشر معك باقي العناصر التي تنتمي إلى مجموعاتك الجزئية. فعندما أحددك بانتماء من هذه الانتماءات دون غيرها قائلا، على سبيل المثال، هويتك مسيحية، فإنني أخلط بين التطابق والانتماء، فارضا تطابقا ومساواة مطلقة بينك وبين إحدى المجموعات الجزئية التي تنتمي إليها. و هكذا أجعلك مطابقا لما لا تطابقه. إذ أنني لم أعمل إلا على تحديد احد انتماءاتك و ليس «هويتك».

هذا الخلط بين التطابق و الانتماء هو خلط منطقي رياضي، لكنه كذلك خلط سياسي، أو قل خلطا ذا بعد سياسي، هو ما يجعلنا نتحدث عن «هوية وطنية»، و«هوية دينية»، و «هوية ثقافية» في حين أننا لا نقصد إلا «انتماء قوميا»، و «انتماء دينيا»، و«انتماء ثقافيا». ولعله ما يحدد النزعة العنصرية في جوهرها. فليست العنصرية أساسا إقصاءً بقدر ما هي اختزال، اختزال للهوية و ردها إلى انتماء أومجموعة من الانتماءات.

70. هل من الضروري إحياء ذكرى 11 أيلول

ربما كانت الصيغة الأنسب لهذا السؤال هي : هل يحتاج 11 أيلول إلى أن يستعاد كل عام كي لا يمحى من الذاكرة؟ قد يبدو السؤال غير ذي معنى. وقد يعترض عليه أنه إن كان هناك حدث عرفته بداية هذا القرن يستحق التذكير الدائم، فربما لن نجد من الأحداث ما هو أكثر هولا ورعبا وصدمة وأهمية. لكن ربما كان هذا الاستثناء بالضبط هو ما يجعلنا في غير حاجة إلى «إحياء ذكراه» كل عام.

ذلك أن الأحداث نوعان: أحداث تحتاج رغم أهميتها، إلى أن تُخلّد كي تَخْلد، وأخرى تظل فاعلة حاضرة عالقة بالأذهان لا تحتاج إلى تذكير كي تُذكر. صحيح أن الزمن لا بد وأن يفعل فعله ويجعلها تتناسى في نهاية الأمر، إلا أن مدة فعله في هذه الحال لا تعد بالسنين والأعوام، وإنما قد تستغرق العقود والقرون. حدث ضخم كزلزال عنيف أوإبادة جماعية أو موت نجم كبير قد يتخذ بعدا عالميا وقد يخلف آثارا عميقة، إلا أنه بمجرد حدوثه يأخذ في الانسحاب التدريجي من الفعل و الذاكرة. أما حدث في حجم

الهجوم على سجن الباستيل، فهو لم يتوقف لمدة مديدة عن الحضور في الأذهان والأفعال والأقوال. وربما لم تشعر الإنسانية أنها مضطرة لإحياء ذكراه إلا عقودا بعد حدوثه.

الفارق الأساس بين النوعين من الأحداث إذاً يتحدد أساسا بالعلاقة بالذاكرة و بالزمن: فالأحداث من الصنف الأول سرعان ما تدخل في الماضي، أما الأحداث الجسام فهي تعلق بالمستقبل. لا نعني بذلك أنها تنطوي على قوة تنبؤية، وإنما أن نتائج الحدث تأتي من المستقبل. أوضح دريدا هذه المسألة في حديث له حول «11 أيلول» فقال:«تخيلوا أننا قلنا للأمريكيين... إن ما حدث لتوه، رغم أنه يمثل نكبة كبرى وجريمة شنعاء ويشكل مصدرا لآلام لا نهاية لها، إن كل ذلك قد انتهى أخيرا وأننا لن نشهد أبدا حدوث نكبة بمثل هذه الجسامة أو أشد وطأة منها، في اعتقادي أننا كنا سنفرغ من الحزن والحداد في وقت غير طويل. كنا سنطوي الصفحة...ولكن ذلك بالضبط هو ما لم يحدث. فهناك صدمة دون إمكانية تجاوزها بالحداد. عندما يجيء الشر من إمكانية مجيء شر أسوأ، أي من إمكانية تكراره في المستقبل وتكراره بشكل أسوأ منه، فالصدمة هي إذاً نتاج المستقبل وهي نتاج ما يتوعدنا به المستقبل مما هو أشد سوءا، وهي ليست مجرد نتاج اعتداء مضى وانتهى».

ما حدث إذاً هو الآتي. جسامة الحدث آتية مما سيتمخض عنه. فهو لم يستنفد طاقته. **انه ينطوي على طاقة لن تنفك عن الصرف**. صدمة الحدث ليست قادمة من زمنه الحاضر ولا من الذاكرة التي يحملها عن زمن حاضر تحول إلى زمن ماض. لا، ليس هذا هو الأمر. الأمر هو أن الصدمة تأتي من المستقبل الذي لا يمكن تمثله. فهذا الحدث ليس في حاجة لذاكرة تنعشه.

كتب جان بودريار شهرين بعد 11 أيلول: «لقد عرفنا من الأحداث العالمية مؤخرا الكثير: من موت ديانا إلى بطولة العالم لكرة القدم أو الأحداث العنيفة والفعلية كالحروب والإبادات الجماعية، إلا أننا لم نشهد ضمن هذه الأحداث حدثا رمزيا ذا بعد عالمي، وأعني حدثا لا يتمتع فحسب بذيوع عالمي، وإنما حدثا يرتد ضد العولمة ويعوق نجاحها...فمع الهجوم على البرجين كنا أمام الحدث المطلق، أمام أم «الأحداث»، أمام الحدث الخالص الذي يكثف جميع الأحداث التي لم تقع من قبل».

11 أيلول لم يكن حدثا، كان انقلابا تاريخيا كشف عن هشاشة نظام عالمي كان

يبدو أنه بلغ أقصى ما يمكن الوصول إليه، بيّن أنه بقدر ما يتكثف النظام الكوني ويتركز، بقدر ما يصبح هشا عند «النقطة الأكثر ضعفا». لقد ظن هذا النظام أن الأدوار ستظل تتحدد ضمن إطار علائق القوة التقليدية، وأن الغلبة ستبقى دائما للأقوى، بالتحديد الذي يضعه هو لما هي القوة. إلا أن ما كشف عنه الحدث الأكبر، هو أن بإمكان الخصم أن يصارعك في ميدان لم تعهده ولم تتوقعه، وان في استطاعته أن ينقل الصراع إلى مجال آخر، هو في هذه الحال المجال الرمزي، فيخلق بذلك علائق قوة مخالفة، بل انه يغير من مفهوم القوة ذاته.

ربما لهذا السبب بالذات اتخذ الحدث صبغة خاصة فطال مفعوله، وظل يعمل سنوات فيما بعد في ميادين غير تلك التي حدث فيها. ظل محددا لكل ما جاء بعده من حروب وهجمات وانفجارات واغتيالات و انتخابات. انه ما انفك يخلق ردود فعله.

فهل يحتاج الحدث والحالة هذه إلى إحياء ذكراه ما دام يحيا بيننا اليوم كل لحظة، وربما سيظل طويلا محددا لكل حياة ...ولكل موت؟

71. من التسامح إلى الضيافة

يدعونا جاك دريدا إلى أن نعيد مساءلة مفهوم التسامح من جديد، لا اعتراضا عليه بل وفاء له. ذلك أن هذا المفهوم ربما لم يعد كافيا لتسليحنا بما يلزم لمقاومة العنف الهائج الذي يكتسح العالم، و الذي يتخذ أشكالا متعددة ليس اقلها شانا شكلها الرمزي.

فلو نحن اعرنا انتباها إلى ما يجري من حولنا لتبين لنا أن زلزالا عنيفا قد اخذ يقوض الأوضاع التي اتخذ فيها التسامح شكله الأول منذ عدة قرون.

هاهنا يصر دريدا على تذكيرنا بالأصول الدينية لمفهوم التسامح: «فقد تركت الحروب الدينية التي دارت بين المسيحيين، أو بين المسيحيين وغير المسيحيين، بصماتها على كلمة التسامح، فالتسامح فضيلة مسيحية أولا و قبل كل شيء، أو قل فضيلة كاثوليكية على وجه الخصوص».

ثم إن التسامح، مهما قلنا و مهما تحفظنا، يجيء دوما من جانب «الأقوى حجة». فهو دوما تأكيد لسيادة. فكأن المتسامح يقول: سأغض الطرف عن كثير من الأمور و

سأفسح لك المجال في بيتي، إلا أن عليك أن تتذكر دائما أنك في بيتي.

بهذا المعنى فالتسامح نقيض الضيافة، أو هو «ما يضع حدا لها». فإذا أنا قرنت الضيافة بالتسامح وجعلت هذا شرط تلك، فمعنى ذلك أنني متمسك بالحفاظ على سيادتي و نفوذي و كل ما يتعلق بأرضي و بيتي و ديانتي و لغتي وثقافتي .. أنا أهب الضيافة و أفتح بيتي متسامحا، أي شريطة أن يلتزم الغريب بمعايير حياتي، إن لم يكن بثقافتي و لغتي و تشريعاتي. معنى ذلك أنني لا أتحمل «الضيف»، لا أتحمل الغريب والآخر، إلا في حدود معينة، إلا وفق شروط. **فالتسامح ضيافة متخوفة**، ضيافة متحفظة، ضيافة سيد لمسود، ضيافة حذرة غيورة على سيادتها، ضيافة مشروطة. فهو إذاً ليس ضيافة.

ذلك أن الضيافة لا تكون كذلك إلا إذا كانت منفتحة على ما لا يمكن توقعه، إلا إذا كانت منفتحة على غرابة الغريب، إلا إذا كانت متقبلة للضيف وما يضيفه. إنها لا تكون ضيافة إلا إذا كانت زيارة، و ليس تلبية لدعوة و استجابة لطلب.

فإذا كان التسامح ضيافة مقننة، ضابطة لقواعد الاستقبال، معقَّمة ضد فيروسات الآخر، مسلحة ضد ما فيه من غرابة، فان الضيافة «الخالصة» انفتاح على ممكنات، ومخاطرة. **إنها متطلعة لما في الغريب من غرابة.**

يعترف دريدا أن مفهوم الضيافة الخالصة هذا «لا يمكن له أن يصبح بندا من بنود القانون أو السياسة»، إلا أن هذه الضيافة تظل مع ذلك، ورغم ما يبدو في الأمر من مفارقة، «هي الشرط الأساسي لما هو سياسي و لما هو حقوقي». فالسياسة و الحقوق، بل الأخلاق ذاتها لا يمكن أن تكون بلا ضيافة. و التسامح، أي الضيافة المشروطة، لا بد وأن يقترن بالضيافة اللامشروطة. و أنا لا أستطيع أن أفتح باب بيتي للاستضافة من غير «تسجيل الشيء غير المشروط في نسق معين للشروط».

72. أنظمة الحقيقة ودور المثقف

لم يعد الاختلاف بين المثقفين يدور اليوم حول حقائق بعينها، وإنما غدا يمتد إلى مقومات الحقيقة ونظام إنتاجها. أصبح المثقفون يختلفون، ليس حول صحة القضايا و

صوابها، وإنما حول الخطابات التي تتمحور حولها الحقيقة، حول معايير الحقيقة و سبل التوصل إليها، حول منابر الحقيقة وفضاءات إنتاجها. مجمل القول إن الصراع الثقافي أصبح يدور اليوم حول إقرار نظام بعينه لإنتاج الحقيقة كما بين فوكو. انه صراع بين من يحاولون أن يرسخوا في الأذهان أن الحقيقة ليست بنت هذه الأرض، وأنها قيلت منذ غابر الأزمان، وأنها لا تغزى غزوا، ولا تكتسح اكتساحا، و إنما تدرك توّا، فتؤخذ عمن لهم الحق في نقلها... انه يدور بين هؤلاء وبين من يسعون إلى أن يبيّنوا أن الحقائق ليست طاهرة نقية، وإنما هي ملطخة بالزمن عالقة بالتاريخ، إنها أخطاء تم تصحيحها، فهي لا تتجلى عند نور أول صباح، وإنما تنتزع انتزاعا، فتشق دروبها عبر توترات و تعثرات و صعوبات و عوائق. إنها وليدة حروب وآلام. وهي لا تنفك تضمد جراحها وتصحح نفسها، بل إنها لا تنفك تعيد النظر في أدوات تمحيصها ومعايير صدقها ومناهج بحثها.

لن تغدو مهمة المثقف، والحالة هذه، إقناع الناس بحقائق بعينها، و «نشر الوعي بينهم» و هديهم سواء السبيل، وإنما تغيير نظام إنتاج الحقيقة الذي يعيشون في حضنه. معنى ذلك أن هذه المهمة لا تنحصر في دور المنطقي الذي يعيّن معايير الصدق و الصلاحية، و لا في دور الابيستمولوجي الذي يحدد «قواعد المنهج»، و لا في دور الايديولوجي الذي «يفند عقيدة الآخر»، ولا في دور الأخلاقي الذي يسدي النصيحة، و لا في دور الواعظ الذي يهدي سواء السبيل، وإنما تتمثل في دور من يرعى«سياسة الحقيقة» و يعمل من أجل إقرار القواعد التي يدبر بها أمر الحقيقة في المجتمع، وسَنّ الأنظمة التي تتحكم في توليد الخطابات و نشرها وتداولها. ليست مهمة المثقف إذن الدفاع عن الحقيقة، وإنما مهمته تغيير «اقتصادها السياسي».

73. تاريخ و... تاريخ

هناك تاريخ لا يرى للحدث معنى إلا إن هو حشره ضمن منطق كلي، وأذابه داخل حركة متصلة تسير نحو غاية هي التي تعطي للكل معناه.

وهناك تاريخ يحاول أن يبرز الحدث في تفرده ووحدته. والحدث هنا هو علائق قوى تنقلب، وسلطة تنتزع، وهيمنة تضعف، وحرارة تفتر. هذه العلائق لا تحشر ضمن حركة

متواصلة متناغمة كي تبدو أشكالا متعاقبة لمقصد أساس، وإنما تظهر كغليان لحوادث تخضع لصدف الصراع.

هناك تاريخ يأبى إلا أن ينقل نظرته نحو الأزمنة البعيدة، نحو أكثر العصور ازدهارا، وأحسن الفترات إشراقا، وأكثر الأبطال شهرة، نحو «العصور الذهبية»، «عصور الأنوار» بعيدا عن عصور «الظلام» و«الانحطاط».

مقابل هذا التطلع نحو اللحظات المشرقة، وهذا التعلق بالبعيد، يقوم تاريخ يقصر نظرته على ما هو شديد القرب، ويوجه نظرته نحو الجسد والأمـراض والموت وأنواع الغذاء... و لا يأبى النظر إلى أسفل، لكنه ينظر من أعلى.

هناك تاريخ يعمل كل ما في وسعه للتنكر لتاريخيته، وإلغاء كل ما يخون في معرفته الموقع الذي ينظر منه، والزاوية التي يطل منها، والمنظور الذي يرى من خلاله.

وهناك تاريخ يأخذ في حسبانه النافذة التي يطل منها، والوضع الذي يشرطه، فيأخذ على عاتقه تاريخيته، ويعترف بأنه «علم منظاري».

74. الافتراضي وأسئلتنا التقليدية

تضعنا آلية «الاقتطاع والإلصاق»، كما يصفها الأخ باسط بن حسن بلغة رائعة في مقاله الهام (قطع و لصق، فضاءات افتراضية متعددة لآلام الفرادة وأحلامها) أمام «فراغ كوني هائل يمكن لكل إنسان أن يملأه بما يشاء من نتف نصوص ومعلومات ولحظات حياة»، فعن طريقها «يقتطع الأفراد لحظات من وجودهم ووجود الآخرين ويلصقونها في وعاء فراغ هائل تتوالى فيه صفحات لغة لا تنتظم من خلال سلطة تقليدية معلومة». هذه الآلية لا تقتصر على العالم الافتراضي، وإنما «تنسحب على كل تعبيرات وجودنا»، على الخطاب السياسي حيث تتداول كولاجات هائلة تجمع في الخطاب نفسه شعارات متنوعة متضاربة، كما على الخطاب الاقتصادي حيث يتساكن خليط من النظريات، وعلى الخطاب الديني حيث يختلط «الصحيح» ب«الموضوع»...

مثلما «يفتح العالم الافتراضي آفاقا لامتناهية للتعبير فتتواصل الأصوات المتشابهة والمتنافرة»، فان كل تعبيرات وجودنا تمزج هي أيضا، بين المتشابه و المتنافر، فنغدو أمام

«واقع تبدو فيه تجارب العيش الأصيلة لحظات نادرة في كمّ من صفحات الحياة المقتطعة من سياقاتها و الملصوقة في سياقات آلة الصدفة الافتراضية».

على رغم كل هذا، على رغم الصدفة التي تطبع هذه الآلية، وعلى رغم الفراغ الهائل الذي تواجهه، وعلى رغم اللاانتظام وغياب القصد الذي يطبعها، وعلى رغم الخلل والخلط الذي تتسم به، فان الأخ باسط يصف هذه العوالم بأنها مجال تحقق حرية(؟) الإنسان، فيذهب إلى أن العوالم الافتراضية منحت «المجموع الافتراضيين فرص حريات لا مثيل لها»، وفسحت «فضاءات تحقق إمكانات هائلة للتعبير الحر». فهل هي حقا حرية، تلك التي تحققها الفرادة في كامل عزلتها وهي تتجاور مع المشترك وتحاوره بدون قصد حوار في غالب الأحيان، أم أنها وهم حرية؟ و هل هي حقا رغبة حقيقية في التواصل تلك التي تجعل الكائن الافتراضي يرغب في «منح ثمار كانت مخبأة في جنان الفرادة إلى حيز العام» ؟.

لا نرمي من خلال هذه الأسئلة أن ننفي عن آلية «الاقتطاع و الإلصاق»الوصف الدقيق الذي وصفه بها الأخ باسط، و لا أن ننكر فعلها في حياتنا المعاصرة، وإنما أن نتوقف ونقف بالضبط عند «مفترق الطرق» الذي تفترضه، و الذي يتطلب منا، أولا وقبل كل شيء، أن ننظر إليها «فيما وراء الخير و الشر»، فلا نفترض وراء «الفضاءات الافتراضية آفاق تحررية»، و لا ندعو إلى وضع «ضوابط أخلاقية» دفعا للشرور(؟) التي يكرسها الافتراضي.

فلعل مفهومات مثل الحرية و الأصالة و الحق و العزلة و التواصل و الحوار غير قادرة أن تصف هذه العوالم التي يتلبس فيها الوهم الحقيقة، و يمتزج فيها الافتراضي بالواقعي، فيعلو فيها الواقع على نفسه ، لا ليغدو واقعا ساميا، و إنما ليصبح واقعا «فائضا»، ينفلت من ضوابط المنطق التقليدي ، و بالأحرى ضوابط الأخلاق و القانون.

75.فلسفة و... فلسفة

طريقتان للتعامل مع الفلاسفة ونصوصهم: طريقة تدفعنا لأن نفكر مع الفلاسفة وضدهم وبرفقتهم، «نشتغل على» نصوصهم، و«ننشغل بها»، وطريقة أخرى

نقتصر فيها على «الاشتغال ب» النصوص، وتوظيفها، بل والاستناد عليها.

في الطريقة الأولى يكون الفلاسفة عظاما لا بما يعرفونه، بل بما لا يعرفون.

أما في الطريقة الثانية فهم فلاسفة بما هم أساتذة يفتحون لنا أبواب «المعرفة» الفلسفية، ويحيطوننا علما بتياراتها المتشعبة، ومدارسها المتعددة، وقضاياها الشائكة.

في الطريقة الأولى نكون أمام مفكرين نسائلهم ويسائلوننا، أما في الثانية فأمام «معلمين» نستفسرهم عما لم يتضح لنا من معان وأفكار.

في الطريقة الأولى «نشتبك» في قضايا، أما في الثانية فنحصّل معرفة.

في الطريقة الأولى نسعى لأن نشارك الفلاسفة دهشتهم، فنقترب منهم كلما شاركناهم ابتعادهم عن أنفسهم، ونقتحم نصوصهم اقتحام العلماء للمختبرات، هاجسنا الأساس توليد الأسئلة وخلق المسافات وإحداث الانفصال.

أما في الثانية فلا يتعدى مسعانا الاقتراب ما أمكن من الفيلسوف بهدف إرواء ظمئنا الفلسفي، وإشباع فضولنا المعرفي والاطلاع على ما «نُقل» من أقوال وما أُثر من أفعال.

في الطريقة الأولى تتحول أسماء الفلاسفة إلى قضايا وإشكالات، وتجتمع حول إشكاليات، أما في الثانية فتغدو تيارات ومدارس وعائلات فكرية، بل قد تصبح رموزا وشعارات.

في الطريقة الأولى نقتحم حلبة الصراع، ونلج ميدانا يطبعه التوتر و«مقارعة» الأفكار، أما في الثانية فيغدو جميع الفلاسفة في أعيننا حكماء، وتصبح الفلسفة محبة «باردة» للحكمة ولكل من أثرت عنه.

في الطريقة الأولى نأخذ نحن زمام المبادرة، أما في الثانية فنتحول إلى عود ثقاب لا يحدث شرارة إلا إذا تنازل عن قدرته على المبادرة، وتخلى عن حريته في التفكير كي يتحول إلى ردود أفعال و«جهود فكرية» لا تبذل جهودا لإنتاج الأسئلة، وإنما تكتفي بالرد «نفيا وإثباتا».

في الطريقة الأولى نتناول النص الفلسفي «بيدين» فنجعله «يمتدّ»، أما في الثانية فلا نعمل إلا على استنساخه بيد واحدة.

76. «التفكير عمل اليد»

رغم التطور البالغ الذي عرفته آلة الكتابة فإنها لم تستطع أن تنزع عن اليد أهميتها وعلاقتها الحميمة بالكتابة. لا أدل على ذلك من المكانة التي ما تزال المخطوطات تتبوؤها. فالتمكن من الاطلاع على عمل الكاتب «بخط يده» أمر لا يضاهى. انه يجعلنا في التحام شديد مع النص بل مع صاحبه. وهذا لا يخص الكتابة وحدها. فكل عمل «من صنع اليد» يحظى في مجتمع التقنية بقيمة مادية ومعنوية تفوق أضعافا «مثيله» من صنع الآلة. لعل هذا ما جعل كتابا كبارا يمتنعون عن استعمال الآلة، أو لا يلجؤون إليها في جميع نصوصهم، شأن جان جوني الذي كان يؤمن «أن الكتابة بواسطة الآلة لا يمكنها قط أن تكون كتابة جيدة»، أوشأن دريدا الذي امتنع لمدة طويلة عن استعمال آلة الكتابة، بل عن استعمال الأقلام الحديثة مكتفيا باستعمال الريشة والحبر، وحتى عندما «انتصر» عليه الكمبيوتر فانه لم يكن يستعمله، على حد قوله، إلا من أجل كتابات معينة كالدروس والرسائل، وحتى إن هو التجأ إليه فيما يخص نصوص المحاضرات والندوات فهو كان لا يجد بدا من أن يخط الصفحات الأولى بيده، أو شأن هايدغر الذي لم يكن يكتب قط إلا «بيده» إيمانا منه، على حد تعبيره بأنه «في الكتابة بواسطة الآلة، جميع الناس يتشابهون».

ذلك أن الآلة تحول دون ظهور الخط اليدوي، دون ظهور «الحرف»، أو ما تطلق عليه اللغة الفرنسية le caractère هذا اللفظ الذي يدل على الحرف، كما يدل على ما يميز الشخص، أي على المزاج والطبع. في الكتابة الآلية يغدو اللفظ مجرد «أداة» **وتختفي الطباع، بل يختفي الجسد.**

قد يقال بأن الكاتب سرعان ما يأخذ في النقر بيسر وسرعة وسهولة، سرعان ما «يألف» الآلة «فيتكون لديه، على حد تعبير دريدا، جسد آخر..إلا أنه ليس الجسد نفسه». كما قد يقال إن كانت اليد التي تحمل القلم تتوارى، فان اليد التي تنقر(أو كما تقول اللغة الفرنسية تضرب tape) تظل تعمل. إلا أن اليد لا تكتفي بأن «تضرب» أو بأن «تحمل» القلم. **اليد** تصون وتحفظ. اليد تخط علامات، إنها تبين وتدل وتشير. **اليد** تتكلم. **اليد تنطق**. لكن ما يميزها أساسا هو أنها تعطي وتتلقى، «تقبض وتنتزع». نقرأ في اللسان:

«وإنما سميت يدا لأنها إنما تكون بالإعطاء، والإعطاء إنالة باليد». هذا ما جعل هايدغر ينفي أن تكون للحيوان أيدي. الحيوان يملك قوائم، والقوائم لا تصون ولا تشير و لا تدل و لا تتكلم و لا تهب وتعطي لا تأخذ ولاترد... إنها لا تفكر، «لأن التفكير عمل اليد» (هايدغر).

الفهرس

الكتابة هي أصلا كتابة بيدين، حتى إن كان الموقّع يدا «واحدة». إنها فضاء هويات سندبادية، فضاء البين-بين الذي يخفي من ورائه أسماء متعددة حتى إن لم يظهر منها إلا اسم بعينه. كل كاتب يكتب بيدين. «إحداهما تقبض، والأخرى تنتزع». إحداهما تخطط وتخطّ وتبني، والأخرى تسوّد ما خطته الأولى، كمأنما تفصح عن رغبة في عدم الكتابة، أو عزوف عن التخطيط والبناء.